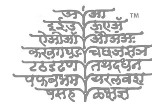
नवभारत

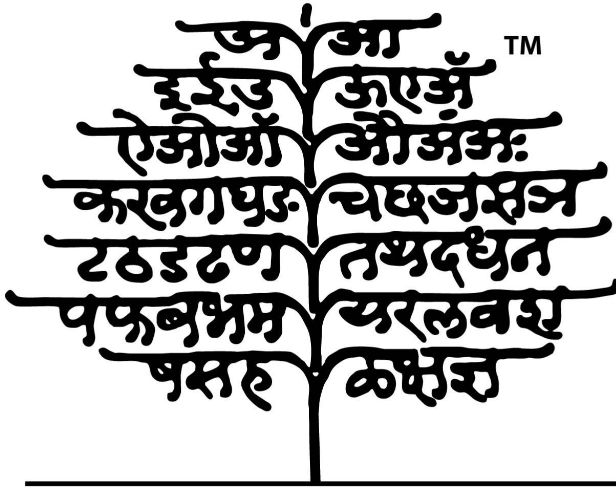
या अंकात –

वर्ष २९
अंक बारावा
सप्टेंबर १९७६
रु. १-२५

अनुक्रमणिका







राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, यांचे मासिक

नवभारत

(महाराष्ट्रराज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

सूल्य रु. १-२५

वार्षिक रु. १२

वर्ष : एकोणतिसावे

अंक : बारावा

सप्टेंबर १९७६

मुद्रक– रं. ब. जोशी

प्रकाशक– वि. स. बेडेकर

दी प्राज्ञ प्रेस,

३१५, गंगापुरी,

वाई (जि. सातारा)

पत्रव्यवहार : १ संपादकीय– कार्यकारी संपादक, ‘नवभारत’ मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान, कीर्ति कॉलेज, दादर– मुंबई– ४०००२८.

२ व्यवस्थापकीय– व्यवस्थापक, ‘नवभारत’ मासिक, दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा) ४१२८०३

शासनाने पुरविलेल्या स्वस्त कागदातून प्रस्तुतचा अंक सिद्ध झालेला आहे.

श्री. अद्वयानंद गळतगे

मानसोपचार आणि लैंगिक नीति

सप्टेंबरच्या १९७५ ‘ नवभारत ’च्या अंकात डॉ. आल्बर्ट एलिस यांचा लैंगिकतेवर मानसोपचारशास्त्राच्या दृष्टिकोनातून लिहिलेला एक लेख प्रसिद्ध झाला आहे. सुमारे १७ वर्षांपूर्वी ‘ नवभारत ’ मध्ये मी ‘ वेश्या आणि वेश्या-व्यवसाय– एक मानसशास्त्रीय मीमांसा ’ या मथळ्याखाली एक लेख लिहिला होता. त्या लेखामध्ये मी विज्ञानयुगीन नव्या लैंगिक नीतीच्या आवश्यकतेचे प्रतिपादन केले होते. त्याचाच पाठपुरावा मानसोपचारशास्त्राच्या दृष्टिकोनातून डॉ. एलिस यानी केलेला आहे. मात्र या लैंगिक नीतीला त्यानी सर्वसामान्य नीतीची तत्वे लागू करण्याच्या प्रयत्नात जे (नैतिक) अधिष्ठान दिले आहे ते माझ्या मते एककल्ली व अपुरे आहे. एलिस यानी जी लैंगिक नीति प्रतिपादिली आहे तिला त्यानी आत्मनिष्ठेची बैठक दिली आहे. त्यांचा भर लैंगिक न्यूनगंड किंवा अपराधी भावना निर्माण होऊ नये व लैंगिक गोष्टीसंबंधी निकोप दृष्टिकोन बाणावा या गोष्टीवर–ते डॉक्टर असल्यामुळे–असावा हे स्वाभाविक आहे. त्याच दृष्टिकोनातून त्यानी विचार केलेला असल्यामुळे लैंगिक नीतीला त्यानी आत्मनिष्ठेची बैठक द्यावी हे क्रमप्राप्तच आहे. ही आत्मनिष्ठा म्हणजे स्वतःशी प्रामाणिक राहणे होय. पण लैंगिक व्यवहार करताना स्वतःशी प्रामाणिक राहण्याचा जेव्हा ते सल्ला देतात तेव्हा बाह्य कसोटी तुमच्या वर्तनाला तुम्ही लावू नका असेच त्याना म्हणावयाचे असते; कारण असे केल्याने स्वतःचा मानसिक निरोगीपणा तुम्हाला टिकवता येणार नाही–तुम्ही स्वतःला दोषी, पापी वगैरे समजू लागाल. म्हणून लोक काय म्हणतात, नीतिपाठक काय म्हणतात इकडे तुम्ही लक्ष देऊ नका. मला वाटते आत्मनिष्ठ नैतिकता (subjective morality) ही काही मर्यादेपर्यंतच उपयुक्त ठरते. तिची उपयुक्तता पापी भावनेवर (guilt-ridden consciousness) भर देणाऱ्या पाश्चात्य संस्कृतीत खूप असेल. पण म्हणून तिचे सार्वत्रिक दृष्टीने किंवा तात्विक दृष्टीने

अनुक्रमणिका



समर्थन करता येणार नाही. याबाबतीत आपली भारतीय दृष्टि अधिक स्वीकारार्ह आहे.

भारतीय दृष्टिकोन

मानवाचा जन्मच मुळात पापातून (original sin) झाला असल्याची शिकवण देणाऱ्या धार्मिक संस्कृतीचा पगडा पाश्चात्य मनावर असल्याने तिकडील समाजात अनेक प्रकारचे मनोरुग्ण आढळतात. आणि हे रुग्ण बरे करण्यासाठी मानसशास्त्रात खास मानसोपचार शाखा निर्माण झाली आहे. आपल्याकडे काम-भावनेकडे पाहण्याची अशी दोषैक दृष्टि मुळातच नव्हती व नाही. कामप्रेरणेकडे पाहण्याचा आपला दृष्टिकोन पाश्चात्यांप्रमाणे निषेधात्मक नसून आदेशात्मक (Positive) आहे. कारण कामवासना ही वाईट किंवा पापमूलक आहे असे आपण मानत नाही. उलट काम हा चार पुरुषार्थांपैकी एक पुरुषार्थ मानून आपण कामवासनेला मानवी जीवनात योग्य स्थान दिले आहे. स्वतः भगवान श्रीकृष्णानी "धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि" असे जाहीर करून मानवी जीवनातील कामाचे महत्वपूर्ण स्थान स्पष्ट केले आहे. "कामस्तदग्रे आसीत्" असे म्हणणाऱ्या नासदीयसूक्तकारानीही कामाचे अनन्यसाधारण महत्व ओळखले होते. अशारीतीने कामवासनेकडे पाहण्याचा हा निकोप दृष्टिकोन आमच्यात होता.

पण हा निकोप दृष्टिकोन स्वीकारल्यानंतर त्याचा सामाजिक आविष्कार सामाजिक स्थित्यंतरानुसार बदलत जाणार हे मात्र आपण विसरलो. आणि म्हणून आपल्याकडे सन्यासवादी तत्त्वज्ञान उदयास आल्यानंतर त्याचा मेळ कामभावनेशी व्यवहारी पातळीवर-तर्कसंगत पद्धतीने-घालण्याऐवजी आम्ही स्त्रीद्वेषामध्ये मश्गूल झालो. स्त्रीद्वेष ही 'काम' या पुरुषार्थाची (किंवा गृहस्थाश्रमाची) तर्कविसंगत परिणति होय. ही परिणति काय किंवा आपल्या समाजात उदयास आलेला वेश्याव्यवसाय काय, आपण कामभावनेकडे निकोप दृष्टिकोनातून पाहण्याचे सोडून दिल्याचीच ती ग्वाही आहे. या सन्यासवादातून जन्मलेला दृष्टिकोन म्हणजेच "प्रजार्थ ऋतुकाळी गमन" हा अव्यवहारी दृष्टिकोन होय, गृहस्थाश्रमाचा व 'काम' हा पुरुषार्थ मानण्याचा मात्र हा उद्देश नव्हता. विवाहाचा उद्देश केवळ प्रजोत्पादन करणे एवढाच आहे असे आपले पूर्वज समजत असावेत असे मला वाटत नाही "प्रजातन्तुं मा व्यवच्छेत्सीः" असा उपदेश करण्यात गुरूला शिष्यावर त्याच्या सामाजिक कर्तव्याची जाणीव बिंबवायची होती. काम हा पुरुषार्थ मानला तर त्याचा उद्देश केवळ प्रजातंतु

टिकविणे एवढाच मानला पाहिजे हे पटण्यासारखे नाही. आणि काम या पुरुषार्थाचा असा संकुचित अर्थ केल्यास "प्रजार्थ ऋतुकाळी गमन" करणारे पशु हे खरे पुरुषार्थी म्हटले पाहिजेत ! या दृष्टिकोनानुसार कामजीवनात पशु हे आपले आदर्श ठरतात !

माझ्या मते 'काम' हा पुरुषार्थ मानण्यात आपल्या पूर्वजांचा असा दृष्टिकोन होता की तुम्ही आपली कामवासना तारुण्याच्या बहराचे वेळी पूर्णपणे शमवून घ्या. त्यात वावगे काही नाही. मात्र ती कामपूर्ती धर्माला विरोधी असू नये. म्हणजेच समाजमान्य किंवा सन्मान्य पद्धतीने ती व्हावी. समजा नर्तकी अगर गणिका या सन्मान्य अगर समाजमान्य असतील तर त्यांच्याकडे कामपूर्ति करणे वावगे नाही. केवळ विवाहांतर्गत कामतृप्तीच त्याना अभिप्रेत होती असे समजणे चुकीचे आहे, आणि विवाहांतर्गत कामतृप्ती त्याना अभिप्रेत होती असे समजले तरी त्यांचा विवाहविषयक दृष्टिकोनही बराच उदार होता, असे दिसून येते. विवाहबंधन जन्माचे मानले असले तरी बहुपत्नीकत्वाची सोयही ठेवण्यात आली होती, आणि बहुपत्निकत्वाची सोय प्रजातंतु टिकविण्यासाठीच होती असे मानले तर आपल्या पूर्वजांना कामभावनेत जो 'पुरुषार्थ' दिसला तो पशूंच्या पातळीवरचा होता असे मानण्यावाचून गत्यंतर नाही, कामभावनेकडे पाहण्याच्या या प्रजोत्पादनवादी दृष्टिकोनानुसार "प्रजार्थ ऋतुकाळी गमन" करणेच मग नैतिक ठरते.

समाजातील स्थित्यंतरानुसार कामजीवनाकडे पाहण्याच्या मूळ दृष्टिकोनामध्ये हा जो बदल झाला तो काम हा पुरुषार्थ मानण्यामध्ये जो मूळ उद्देश होता त्याचा विसर पडल्यामुळे झाला असून तो अव्यवहारी व संकुचित आहे हे स्पष्ट आहे. कामजीवनासंबंधीचा सामान्य भारतीयांचा दृष्टिकोन पहावयाचा झाल्यास मात्र भारतीयांचा पाचवा वेद गणले गेलेल्या महाभारताकडे व पुराणाकडे आपणाला वळावे लागेल. भारतीयांचे कामजीवनाविषयीचे तत्वज्ञान व तत्संबंधीच्या त्यांच्या इच्छा–आकांक्षा यांचे यात चांगले प्रतिबिंब पडलेले आपणाला आढळून येते. कारण ही महाकाव्ये व पुराणे सामान्यांसाठी लिहिली गेलेली असून ती सामान्यांचेच जीवन प्रतिबिंबित करतात. या पुराणात सामान्यांना आवडणारे स्वप्नरंजन व अद्भुतरम्यता याचबरोबर मुक्त कामजीवनही आढळून येते. म्हणूनच सन्यासवादी लोक या पुराणांना बाष्कळ म्हणतात. (पुराणे सकळीक बाष्कळचि –एकनाथ.) कारण प्रसंगी विलक्षण संयमी –किंवा कामांतक– असलेले देव प्रसंगी अगदीच मुक्त व स्वैर बनल्यामुळे त्यांचे वाटेल तसे वीर्यस्खलन होत असल्याच्या कथा अगणित ठिकाणी आढळतात.

[मात्र पाश्चात्यांच्या बायबलप्रमाणे समलिंगी संभोगासारख्या (Sodomy) विकृतसंबंधाच्या कथा कुठेही आढळत नाहीत हे उल्लेखनीय आहे. कामभावनेकडे पाहण्याचा आपला दृष्टिकोन सदैव निकोप होता याचीच ही ग्वाही आहे.] या सर्व गोष्टीत कामभावनेचा आणि प्रजातंतु टिकविण्याचा कुठेच संबंध दिसून येत नाही. विश्वामित्र व मेनका यांची गोष्ट कामप्रेरणेचे सामर्थ्य दुर्लक्षिण्यासारखे नाही हे बिंबविण्यासाठीच असावी हे स्पष्ट आहे. ही पुराणे लिहिणाऱ्या स्वतः व्यासमहर्षींच्या जन्माच्या कथेसंबंधीही हेच म्हणता येईल. (आणि स्वतः व्यासानीच ही कथा सांगितली आहे ! म्हणजे कामभावनेकडे पाहण्याचा स्वतः व्यासांचा दृष्टिकोनही निकोप होता !) या सर्व कथांमध्ये कामप्रेरणेला कुठल्याही साचेबंद नियमात बसवता येणार नाही, हेच सूचित करावयाचे असावे असा रास्त संशय येतो ! अर्थात संयमाचे महत्त्वही जागोजाग सांगितले आहेच, पण आपली संयमाची कल्पना पाश्चात्य कल्पनेहून अगदीच भिन्न आहे. आपल्या कल्पनेप्रमाणे कामजीवन आत्मसंयमाने उपभोगावे, बाहेरून त्याला बंधने घालण्यावर आमचा विश्वास नाही, आणि आत्मसंयम म्हणजे स्वतःला पूर्णपणे लगाम घालणे नव्हे, आत्मसंयमन करणारी व्यक्ति म्हणजे स्वतःला कामजीवनाला पूर्णपणे पारखी बनविणारी व्यक्ति नसून ते जीवन समयोचितपणे पण मुक्त व स्वच्छंदपणे जगणारी व्यक्ति होय.[1] आत्मसंयम व कामोपभोग या जीवनातील अवस्था आहेत. चार आश्रमांची व्यवस्था करण्यामध्ये हाच समयोचितपणाचा विचार करण्यात आला आहे. आत्मसंयम कामोपभोगानंतर सहजसुलभ असल्याची कल्पना यात अनुस्यूत आहे. महाभारतातील ययातीची गोष्ट हेच सांगते. ‘ न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति ’ म्हणजे उपभोगाने कामतृप्ति होत नाही, (म्हणून तिचा त्याग करावा.) हे खरे आहे; पण हे कळण्यासाठी प्रथम उपभोग घेतला पाहिजे. प्रसंगी उपभोगाचा अतिरेक झाला पाहिजे ! – जसा ययातीचा झाला. तारुण्याचा उन्माद म्हणजे उपभोगक्षमतेचा परमोच्च बिंदु होय. तो फार काळ टिकत नाही. तारुण्यानंतर तो आपोआपच ओसरतो व मग स्वाभाविकच आत्मसंयमाकडे प्रवृत्ति होते–जशी ययातीची झाली. ब्रह्मचर्याश्रमातून एकदम सन्यासाश्रमाकडे उडी घेणाऱ्या असामान्य व्यक्तींना या आश्रमव्यवस्थेत मज्जाव नसला तरी गृहस्थाश्रमात उपभोग घेतल्यानंतर सन्यासाश्रम अधिक सुलभ व म्हणून अधिक समर्पक व

---

१. पाश्चात्यांप्रमाणे आपल्याकडे weakness of flesh ही कल्पना नाही. आणि म्हणून concession to flesh हीही कल्पना नाही.

समयोचित ठरविण्यात आला आहे. याचा अर्थ असा की उपभोगक्षमतेच्या वेळी तुम्ही निःसंकोचपणे उपभोग घ्या. तो तुमचा हक्कच नव्हे तर ते कर्तव्यही आहे. कारण त्याशिवाय पुढील धर्मसाधना चांगल्याप्रकारे होणार नाही. (शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनम्.) शरीराकडे, त्याच्या गरजांकडे दुर्लक्ष करून धर्मसाधना होत नाही. पण त्याचबरोबर उपभोगक्षमता संपुष्टात आल्यानंतर–तारुण्याचा बहर ओसरल्यानंतर–तुम्ही आत्मसंयमी जीवन जगणेही तितकेच तुमचे आवश्यक कर्तव्य ठरते. म्हणून उपभोग आणि वैराग्य या दोन्हीही गोष्टी आम्ही भारतीय मुक्तपणे अनुभवू शकतो. आणि म्हणूनच आम्ही वैराग्यात जसे टोक गाठू शकतो तसे उपभोगातही गाठू शकतो, इतर कोणत्याही संस्कृतीत हे आढळून येत नाही. एकाच संस्कृतीत शुकाचार्य व वात्सायन निर्माण होतात हे आश्चर्य नव्हे काय ? हे केवळ भारतातच शक्य आहे. शृंगार– व वैराग्य शतक एकच व्यक्ति लिहिण्याचा चमत्कारही भारतातच घडू शकतो. आणि याचे कारण आपला दृष्टिकोन समन्वयवादी व व्यवहारवादी व म्हणून निकोप आहे हेच होय– पाश्चात्यांप्रमाणे तो पापभावनेने दूषित नाही, भोगवादी म्हणवून घेणारी पाश्चात्य संस्कृति वात्सायन निर्माण करू शकली नाही याचा दुसरा अर्थ काय करायचा ? या दृष्टीने विचार केल्यास आपल्या भारतीय संस्कृतीचे अधिष्ठान आध्यात्मिक असले तरी जीवनाकडे पाहण्याचा तिचा दृष्टिकोण त्यागवाद वा भोगवाद अशा साचेबंद सदरात मोडत नसून तो व्यवहारवादी व निकोप आहे असेच म्हटले पाहिजे. ‘ तेन त्यक्तेन भुञ्जीथाः ’ अशी आपल्या संस्कृतीची शिकवण आहे, त्यागबुद्धीने भोग घ्या. पाश्चात्य दृष्टीने हा भोगवाद आहे खरा, पण तो भोगवाद समाजाभिमुख आहे. सामाजिक कर्तव्यांना आद्य क्रम देऊन पुरस्कारिलेला भोगवाद आहे. आणि लैंगिक व्यवहाराचा विचार करतानाही हाच सामाजिक दृष्टिकोन पुरस्कारलेला आहे. कोणत्याही लैंगिक व्यवहाराची कसोटी ठरविताना तो व्यवहार समाजधारणेला पोषक आहे की नाही हेच या दृष्टिकोनानुसार प्रथम पाहिले पाहिजे. हीच लैंगिक व्यवहाराची व्यापक कसोटी होय. डॉ. एलिस यांच्याप्रमाणे आत्मनिष्ठा ही लैंगिक व्यवहाराची कसोटी मानली तर ती नीति निखालस भोगवादी ठरते, आणि व्यवहारतः ती चुकीचीही आहे. कसे ते आता पाहू.

स्वतःशी नव्हे, आत्मतत्त्वाशी प्रामाणिक राहा

आत्मनिष्ठा– स्वतःशी प्रामाणिक राहा– या तत्त्वामध्ये निव्वळ स्वार्थ आहे. स्वतःशी प्रामाणिक का राहायचे ? स्वतःचे सुख– म्हणजेच स्वार्थ– साधण्यासाठी. डॉ. एलिस यांच्या शब्दांत “हा एकच मार्ग असा आहे की

जो अनुसरला तर अशी ग्वाही देता येईल की या अफाट जगात निदान एक व्यक्ति तरी तुमच्या स्वतःच्या हिताची काळजी वाहील." त्यांच्या मते नीतीची उत्पत्ती "अत्यंत विवेकी व निखालस स्वहितनिष्ठ प्रेरणातूनच होते." दुसऱ्या शब्दात निखालस स्वहितनिष्ठा– म्हणजेच स्वार्थ– हे नीतीचे उगमस्थान होय. अशा रीतीने डॉ. एलिस यांच्या नीतीची अंतिम प्रेरणा भोगवादी आहे. विशेष म्हणजे हा भोगवाद निखालस आहे. भारतीय भोगवादाप्रमाणे समाजाभिमुख नाही. आणि तो समाजाभिमुख नसण्याचे ते कारण देतात ते असे की "आम्ही देवदूतांच्या समाजात राहात नाही." म्हणजे त्यांच्या मते स्वार्थी लोकांच्या समाजात आपण राहतो. अशारीतीने स्वार्थी लोकांच्या समाजात स्वार्थ साधणे हीच नीति ठरते असे एकंदरीत त्यांचे मत दिसते! या नीतिमत्तेखाली समाजाची आध्यात्मिक तर राहोच पण नैतिक प्रगतिसुद्धा होणार नाही हे स्पष्ट आहे. ज्या समाजात प्रत्येकजण आपल्यापुरते पाहतो असा समाज 'जैसे–थे' वादी व गतिहीन ठरतो. या उलट भारतीय कल्पनेप्रमाणे प्रत्येक व्यक्तीचे जीवन समाजाभिमुख असते. प्रत्येक व्यक्तीच्या अंतःकरणाला परतत्वाचा स्पर्श झालेला आहे अशा समजुतीवर आधारलेल्या या भारतीय कल्पनेच्या समाजरचनेत परोपकार, स्वार्थत्याग इ. सद्‌गुणांना प्राधान्य आहे. अशा सद्‌गुणांमुळे समाजाच्या नैतिक व आध्यात्मिक प्रगतीला वाव मिळतो. तसा वाव या स्वहितनिष्ठांच्या समाजात मिळणे शक्य नाही. परिणामी स्वहिताची काळजी वाहणाऱ्या व्यक्तींचा समाज गतिरुद्ध (stagnant) बनतो. अशा रीतीने डॉ. एलिस यांची आत्मनिष्ठावादी नीति अवलंबिली तर बंदिस्त, गतिरुद्ध, जैसे–थे–वादी व भोगवादी समाजरचना निष्पन्न होते.

डॉ. एलिस यांच्याकडून एक मूलभूत चूक झाली आहे, ती अशी की नीतीचे स्वार्थत्याग हे अधिष्ठान होऊ शकत नाही असे ते समजतात, आणि असे समजताना त्यांच्या हातून दुसरी एक मूलभूत चूक झाली आहे, ती अशी की आपण स्वार्थाचा त्याग करतो तो स्वार्थासाठीच करतो असे ते समजतात! ते म्हणतात, 'जेव्हा स्वार्थत्याग हे नीतीचे पहिले तत्व केले जाते तेव्हा असे गृहीत धरलेले असते की ज्यांच्या करिता तुम्ही तुमच्या स्वतःच्या हिताचा त्याग करता ते लोक अगदी अविरतपणे, योग्य प्रसंगी तुमच्या हितासाठी त्यांच्या स्वहिताचा त्याग करतील," पण स्वहिताचा त्याग करण्यामध्ये ही प्रेरणा अगर समजूत नेहमीच असते असे नाही. किंबहुना

अशा प्रेरणेने अगर समजुतीने केलेला स्वहितत्याग हा खऱ्या अर्थाने स्वहित-त्यागच नव्हे. स्वार्थत्याग हा निःस्वार्थ बुद्धीने केला तरच तो स्वार्थत्याग या पदवीला पोचतो. आणि असा स्वार्थत्याग समाजधारणेला अनेकदा उपकारक नव्हे आवश्यक ठरतो, एकाद्या बुडणाऱ्या व्यक्तीला स्वतःच्या प्राणांची पर्वा न करता उडी घेऊन वाचविणे हे डॉ. एलिस यांच्या नीतिकल्पनात 'नैतिक कृत्य' म्हणून बसू शकत नाही. फार तर तुम्ही दयाळू वा प्रेमळ आहात आणि तो तुमचा वैयक्तिक प्रश्न आहे असे ते म्हणतील. एकाद्या घराला आग लागली असता ती विझविण्यास सहाय करणाऱ्या व्यक्तीबद्दलही ते असेच म्हणतील. पण अशा प्रसंगी दयेपेक्षा कर्तव्यभावना, समाजाभिमुख प्रवृत्ति व परहितेच्छु दृष्टि अधिक प्रबळ असते. कर्तव्यभावना जागृत असणाऱ्या व्यक्तीला नीतिमान् म्हणावयाचे नाही तर काय स्वार्थसाधू माणसाला नीतिमान् म्हणावयाचे ? दया, प्रेम इत्यादि मानवी अंतःकरणाला स्पर्श करणाऱ्या व तद्द्वारा मानवी संबंध दृढ करणाऱ्या गुणांना नीतिबाह्य ठरवायचे झाल्यास समाजधारणा नीतीवर अवलंबून नाही असे म्हणावे लागते. नीतीची ही कल्पना अत्यंत दरिद्री आहे. समाजधारणेचा विचार करताना धर्म व नीति यांच्यात कृत्रिम कप्पे निर्माण करून चालणार नाही. धारणात् धर्म किंवा 'समाज-धर्म' ही भारतीय कल्पना धर्म व नीति यांची फारकत करणाऱ्या पाश्चात्यांच्या तर्ककर्कश बुद्धीच्या आकलनाबाहेरची आहे. पितृ-ऋण, मातृ-ऋण, समाज-ऋण इ. खास भारतीय कल्पना धर्म व नीति यांच्या एकात्म भावनेतून निर्माण झालेल्या असून त्या समाजधारणेच्या कल्पनेच्या बुडाशी आहेत. समाजधारणासाठी त्या आवश्यक मानल्या आहेत. प्रत्येकजण समाजाचे देणे लागतो ही कल्पना समाज-धारणेसाठी आवश्यक असून त्यात निःस्वार्थी भावना आहे. उपनिषदातील मेघनादातील 'द' ची गोष्ट या दृष्टीने उल्लेखनीय आहे. या कल्पना पाश्चात्यांच्या बुद्धीला अगम्य आहेत. ते काहीही असले तरी मानवाचा वैयक्तिक व सामाजिक व्यवहार हा मानवी गुणसमुच्चयाचा परिपाक असल्यामुळे सद्गुणांचा समुच्चय वाढविणे हे व्यक्तित्व अधिक संपन्न बनविण्याबरोबरच सामाजिक धारणेस व प्रगतीस पोषकही ठरणार आहे याची जाणीव सामाजिक नीति ठरविताना असावयास हवी, अन्यथा नीति ही केवळ स्वार्थमूलक बनल्या-खेरीज राहणार नाही, ही गोष्ट डॉ. एलिस यांच्या आत्मनिष्ठावादावरून स्पष्ट व्हावयास हरकत नाही. या दृष्टीने पाहू जाता भारतीयांची परतत्ववादी सामाजिक नीति अधिक ग्राह्य ठरते. या तत्वानुसार स्वतःशी प्रामाणिक राहण्या-ऐवजी ज्या परतत्वामुळे-अगर आत्मतत्वामुळे-आपण सारे मानव एकमेकाशी

अनुक्रमणिका



बांधले गेलो आहोत (अशी आपली कल्पना आहे) त्या आत्मतत्त्वाशी–अगर परतत्त्वाशी आपण प्रामाणिक राहिले पाहिजे. स्वतःशी म्हणजे स्वहिताशी नव्हे.

लैंगिक नीतीचे समाजनिष्ठ स्वरूप

आता लैंगिक नीतीचा विचार करताना आत्मनिष्ठेऐवजी समाजनिष्ठेची–समाजधारणेची–कसोटी वापरली पाहिजे असे ठरल्यानंतर ती लैंगिक नीति प्रत्यक्ष व्यवहारात समाजातील स्थित्यंतरानुसार, बदलत्या समाजाशी जुळवून घेण्याच्या दृष्टीने, बदलत जाणार हे उघड आहे. आपल्या पूर्वजांचा समाज शेतीप्रधान, साधा व कमी गरजा असलेला असा होता. त्या समाजात कार्यक्षम ठरलेली लैंगिक नीति आजच्या यंत्रप्रधान, औद्योगिक, अनेक गुंतागुंतीचे व्यवहार करणाऱ्या व अफाट गरजा असलेल्या समाजात निरुपयोगी ठरली तर त्यात आश्चर्य वाटावयास नको, अर्थात् मानवी मूल्ये लैंगिक नीतीमध्येसुद्धा बदलत नाहीत हे कधीच विसरून चालणार नाही. पण या मूल्याचा वापर अगर अभिव्यक्ति बदलणार हे स्पष्ट आहे. उदा. लैंगिक संबंधात दोन व्यक्तींचा म्हणजे आत्म्यांचा संबंध येतो–दोन शरीरांचाच नव्हे–जसा पशुयोनीत येतो– हे चिरंतन सत्य कधीही दृष्टिआड करून चालणार नाही. पण या संबंधाचे सामाजिक स्वरूप बदलले तर कोणी आकांडतांडव करण्याचे कारण नाही. आता ही आधुनिक, वैज्ञानिक, शहरी व बिनचेहऱ्याच्या संस्कृतीची लैंगिक नीति कशी असावी हे तपशीलात जाऊन सांगण्याचे हे स्थळ नव्हे. स्थूलमानाने पुढीलप्रमाणे रूपरेषा सांगता येईल.

प्राचीनकाळी पुरुषप्रधान समाजात स्त्रीच्या चारित्र्याला–शीलाला–महत्त्व दिले गेल्यामुळे, नर्तकी, गणिका (किंवा वेश्या) या विवाहबाह्य संबंधासाठी निर्माण झाल्या. त्यांना समाजमान्यता मिळाली व पातिव्रत्याचे महत्व अभंग राहिले. किंबहुना विवाहसंस्था अभंग राहिली. हे तत्कालीन समाजाच्या अवस्थेशी साजेसेच होते असे म्हणता येईल. आताचा समाज पुरुषप्रधान असला तरी तो औद्योगीकरणामुळे हळुहळू समानतेकडे वळत आहे. परिणामी स्त्रीचे सामाजिक स्थान हल्ली पूर्वीप्रमाणे पुरुषाच्या दास्याचे –म्हणजे पतिव्रताधर्मपरायणतेचे– राहिलेले नाही. स्त्रीची महत्त्वाकांक्षा जागृत झालेली असून तिला समाजात पुरुषाबरोबरीचे सर्व हक्क मिळू लागले आहेत. अशा परिस्थितीत तिला पुरुषाबरोबरीचे लैंगिक हक्क नाकारण्यात पुरुषी अहंकाराखेरीज दुसरे काही कारण दिसत नाही. स्त्रीला लैंगिक हक्क पुरुषाप्रमाणे व पुरुषाबरोबरीने मिळावेत का याची चर्चा तज्ज्ञांनी अवश्य करावी. पण व्यवहारात त्यांना तो आता

मिळू लागला आहे हे सत्य आहे. पाश्चात्य देशातील स्त्रीविमोचन चळवळीतील अतिरेक्यांना हे सर्व हक्क कायद्याने एकदम मान्य व्हावेत असे वाटते. पण समाजाची प्रगति (किंवा परागति म्हणा !) अजून त्या अवस्थेला गेलेली नाही. पण हळुहळू पण निश्चितपणे त्या दिशेने वाटचाल चालू आहे हे निःसंशय !

आता स्त्रीच्या पातिव्रत्याला पूर्वीच्या काळी इतके का महत्व प्राप्त झाले बरे ? स्त्री ही केवळ आपल्या पितृत्वाचे–जनकत्वाचे–साधन आहे या कल्पनेने स्त्रीच्या शील–शुद्धीचे पूर्वी रक्षण करण्यात येत असे. आपल्या कुलात इतरांचे रक्त मिसळू नये–प्रजा औरस असावी–यासाठी हा पुरुषाचा आटापिटा होता. यात स्त्रीला, स्त्रीच्या विचारांना गौण स्थान होते. स्त्रीप्रधान संस्कृतीत कदाचित् पितृत्वाला महत्व उरणार नाही– जसे मातृसत्ताक पद्धतीत नव्हते. (मातृसत्ताक पद्धतीत जनकत्वाचीच कल्पना नसल्यामुळे स्त्रीच्या शीलाच्या शुद्धतेलाही महत्व नव्हते.) म्हणजे स्त्रीचे शील शुद्ध असावे ही कल्पना सामाजिक (समाजावलंबी) आहे– ती नैतिक (वा अनैतिक) नाही. अशारीतीने स्त्रीच्या पातिव्रत्याची कल्पना नैतिक नसेल तर पातिव्रत्य टिकविण्यासाठी जो लैंगिक व्यवहार निषिद्ध मानला आहे तो लैंगिक व्यवहारही नैतिक वा अनैतिक ठरत नाही हे ओघानेच आले; किंबहुना कोणताही लैंगिक व्यवहार धोपटपणे नैतिक वा अनैतिक ठरविणे चुकीचे आहे. लैंगिक व्यवहार ज्या समाजात होतो त्या समाजाच्या संदर्भात त्याच्या नैतिकतेचा विचार करावा लागेल. आणि स्त्रीपुरुषांच्या समानतेच्या तत्वावर आधारलेल्या समाजात स्त्रीपुरुषांच्या लैंगिक व्यवहाराचे मूल्यमापन समानतेच्या तत्वावरच करावे लागणार– विषम-तत्वावर, दुहेरी नीति-तत्वा– (double moral standard) वर करून चालणार नाही हे स्पष्ट आहे. म्हणून स्त्रीपुरुषांच्या समानतेवर आधारलेल्या समाजात वेश्यांना स्थान असणार नाही– (कारण वेश्यांचा उगम दुहेरी नीति-तत्वातून झालेला आहे.) हे ओघानेच आले. आणि या समाजात कोणत्याही स्त्रीला पतिव्रता राहण्याचे नैतिक बंधन असणार नाही हेही ओघानेच आले. मात्र पुरुष पत्नीशी एकनिष्ठ राहिला तर त्याला पत्नीला आपल्याशी एकनिष्ठ राहण्याचा नैतिक आग्रह करता येईल. पण समानतेच्या तत्वावर आधारलेल्या समाजात (विवाहित वा अविवाहित) स्त्रीपुरुषानी लैंगिक दृष्टया एकमेकाशी कसे वागावे हा तपशीलाचा प्रश्न असल्याने त्याचा विचार येथे प्रस्तुत नाही, येथे फक्त तात्विक दृष्टिकोनातून स्थूल किंवा सर्वसामान्य रूपरेषा मांडलेली आहे.

अनुक्रमणिका

आता कोणी म्हणेल की विवाहबद्ध व्यक्तींना विवाहबाह्य संबंधाचा परवाना दिल्यास तो कौटुंबिक व पर्यायाने सामाजिक स्थैर्याला घातुक ठरणार नाही काय ? सामाजिक स्थैर्याची किंमत समाजातील वेश्याव्यवसायाच्या रूपाने देण्याची परंपरागत पद्धति- म्हणजे विवाहित स्त्रीवर एकांगी लैंगिक निष्ठा लादून (म्हणजे अन्यायाने)– निर्माण केलेली पद्धति– मान्य नसेल तर हाच एक पर्याय दिसतो ! आणि हा पर्याय सामाजिक स्थैर्याला घातुक आहे असे वाटत असेल तर स्त्रीपुरुषांनी वैवाहिक निष्ठा पाळण्यावाचून गत्यंतर नाही ! पण हे शक्य आहे काय हा प्रश्न आहे. आणि मानवाची स्त्रीपुरुषांना समान मानण्याइतकी नैतिक व सामाजिक 'प्रगति' झालेली असेल तर त्याची विवाहनिष्ठा पाळण्याइतकीही नैतिक प्रगति व्हावी अशी अपेक्षा धरणे चूक होईल काय ? असेच कोणीही म्हणेल. पण स्त्रीपुरुषांच्या या तथाकथित समानतेच्या कल्पनेचा उदय नैतिक भावनेतून– म्हणजे अंत:प्रेरणेने– झालेला नसून सामाजिक बदलामुळे– औद्योगीकरणामुळे झालेला आहे– म्हणजे तो बाहेरील परिस्थितीमुळे मानवावर लादला गेला आहे– हे लक्षात ठेवले पाहिजे. आणि म्हणूनच मानवाने वैवाहिक निष्ठा पाळावी ही अपेक्षा धरणे फोल आहे; आणि ते अव्यवहार्यही आहे. (अन्यथा आजही वेश्याव्यवसाय भरभराटीत चाललेला आपणाला दिसला नसता.) पण विवाहबाह्य व विवाहपूर्व संबंधामुळे कौटुंबिक व सामाजिक स्थैर्यावर गंडांतर येते हे खरे आहे काय ? अनौरस संतति निपजू न देण्याची आधुनिक विज्ञानाने सोय केलेली असल्यामुळे हे स्थैर्य बिघडण्याचे काहीच कारण नाही, आता स्त्रीपुरुषांना समान लैंगिक हक्क असावेत हे मान्य झाल्यावर मत्सराची भावना बाळगून चालणार नाही हे वेगळे सांगण्याची जरूरी नाही. लज्जा व मत्सर यासारख्या भावना उपजत नसून समाजनिर्मित (conditioned) आहेत हे आता सिद्ध झालेले आहे.[२] तेव्हा स्त्रीपुरुषांची समानता जर खरी–प्रामाणिक–असेल तर मत्सराला मुळीच थारा देऊन चालणार नाही हे उघड आहे. मत्सराची भावना नाहीशी करणे अवघड असले तरी अशक्य मात्र नाही. ती मालकी हक्काच्या भावनेशी निगडित असल्यामुळे स्त्रीवरील मालकी हक्काची भावना प्रथम समूळ नष्ट केली पाहिजे. वेश्येकडे जाणाऱ्या पुरुषाला वेश्येबद्दल मालकी हक्काची भावना नसते, आणि म्हणून ती इतर पुरुषांशी संबंध ठेवत असल्याबद्दल त्याला तिचा मत्सरही वाटत नाही. स्त्रीवरील मालकी हक्काची भावना नष्ट करणे अशक्य आहे असे समजावयाचे

२. "स्त्री आणि आदिकालिक संस्कृति," 'नवभारत'– मे १९६५

अनुक्रमणिका

असल्यास गोष्ट वेगळी[३] पण मालकी हक्काची जाणीव ही समाजनिर्मित कल्पना असल्यामुळे ती नाहीशी करणे अशक्य नाही. निदान ती प्रजोत्पाद-नापुरती सीमित करणे सहज शक्य आहे.

मालकी हक्काची भावना नष्ट करण्याचे आणखी एक महत्वाचे कारण आहे. मालकी हक्काच्या जाणिवेमुळे निर्माण होणारी मत्सराची भावना हे प्रौढत्वाचे लक्षण बनू शकत नाही. मत्सरी मनुष्याला प्रौढ म्हणता येणार नाही. (लहान मुले आपल्या वस्तु किती मत्सराने जपतात हे सुविदितच आहे.) म्हणून ती भावना टाकून देणे अशक्य आहे असे समजणे म्हणजे एकतर आपण प्रौढ बनू शकत नाही असे मानणे होय किंवा प्रौढ बनण्यास नकार देणे होय.

वस्तुतः ही मालकी हक्काची व पर्यायाने मत्सराची भावना नाहीशी करणे अशक्य आहे असे म्हणणाऱ्यांना आपला पुरुषी अहंकार लपवायचा असतो आणि ही भावना नष्ट करणे शक्य असल्याचे मान्य करणारे प्रामाणिक पुरुष ही कल्पना सामाजिक न्यायाची असली तरी नैतिक दृष्टचा किळसवाणी आहे असे म्हणू शकतील. स्त्रीवरील मालकी हक्क नष्ट झाल्यामुळे लैंगिक दृष्टचा मुक्त झालेली स्त्री नैतिक दृष्टचा पुरुषाला किळसवाणी वाटण्याचे कारण पुरुषामध्ये स्त्रीकडे पाहण्याचा पूर्वग्रहदूषित व परंपरागत दृष्टिकोन अत्यंत दृढमूल झाला आहे याशिवाय दुसरे कोणतेही असू शकत नाही. स्त्री ही अबला आहे, परावलंबी आहे, स्त्रीबुद्धि प्रलयावहा आहे, स्त्री स्वातंत्र्याला लायक नाही इ. कल्पना आपल्या पुरुषप्रधान समाजातील पूर्वजानी रूढ केल्या असून त्या सहजासहजी नाहीशा होण्यासारख्या नाहीत. स्त्री लैंगिक दृष्टचा मुक्त झाल्यास वर्णसंकरच नव्हे तर समाजाचा नैतिक अधःपात वा ऱ्हास घडून येईल या भीतीपोटीही स्त्रीमुक्तीला विरोध संभवतो. पण स्त्री खरोखरच समाजाला अधःपाताकडे नेणारी आहे काय हे तिच्या हातात नैतिक अधिकार व जबाबदारी दिल्याखेरीज कळणार नाही. स्त्री जात्याच पुरुषापेक्षा अधिक संवेद-नाशील असल्यामुळे तिची नैतिक जाणीव वा प्रज्ञा अधिक जागरूक असते असे अनेक तज्ञांचे म्हणणे आहे. ते काहीही असले तरी आतापर्यंत लैंगिक नीति ठर-

---

३. विवाहामध्ये नवराबायकोंचा एकमेकांवर मालकी हक्क असतो असे समजावयाचे झाल्यास त्यानी परस्परांशी लैंगिक निष्ठेने वागले पाहिजे. पण ही गोष्ट कठीण व अव्यवहार्य असल्याचे वर म्हटलेच आहे.

अनुक्रमणिका

विण्यामध्ये पुरुषानेच पुढाकार घेतला होता. आता येथून पुढे काही काळ स्त्रीला हा पुढाकार देऊन पाहण्यासारखा आहे.

परतत्ववादी लैंगिक नीति

या बाबतीतही आपला भारतीय दृष्टिकोनच उपयोगी पडतो. कारण प्रत्येक व्यक्तीच्या अंत:करणाला ज्या परतत्वाचा स्पर्श झाला आहे असे आपण मानतो त्या परतत्वाला प्रामाणिक राहावयाचे झाल्यास प्रत्येक व्यक्तीकडे पाहताना ती एक मुक्त व स्वतंत्र व्यक्ती समजून तिच्याविषयी पावित्र्याची, चांगल्याची व नि:स्वार्थ बुद्धीची भावना बाळगणे आवश्यक ठरते. ही भावना स्त्रीकडे पाहताना बाळगावयाची झाल्यास प्रत्येक स्त्रीकडे ती आपल्यासारखीच एक स्वतंत्र व्यक्ति म्हणून–लैंगिक दासी म्हणून नव्हे ! –पाहणे क्रमप्राप्त ठरते. मात्र प्रत्येक स्त्रीकडे माता व भगिनी म्हणून पाहण्याचा परंपरागत दृष्टिकोन स्वीकारावयाचा झाल्यास त्यांच्याशी लैंगिक व्यवहार निषिद्ध होय ही परंपरागत कल्पना चुकीची आहे हे लक्षात ठेवले पाहिजे. कारण या दृष्टिकोनात लैंगिक संबंधामुळे स्त्रीचा पावित्र्यभंग होतो असे गृहीत धरण्यात आलेले आहे. पण पावित्र्यभंगाची (किंवा कौमार्यभंगाची) कल्पना स्त्रीवरील मालकीहक्काच्या भावनेतून निर्माण झालेली आहे. म्हणजे ती नैतिक नसून सामाजिक आहे. स्त्रीचे शील (अगर कौमार्य) पवित्र मानण्यामध्ये ते शील प्रत्यक्ष (अगर भावी) नवऱ्याशिवाय दुसऱ्या कोणालाही घ्यायला अधिकार नाही ही कल्पना आहे ! या दृष्टिकोनामध्ये स्त्रीला नवऱ्याची लैंगिक दासीच मानले आहे हे उघड आहे. अशारीतीने शीलाची व पावित्र्याची कल्पना मालकी हक्कातून निर्माण झाली आहे. बहिणीचे नाते पवित्र मानण्यात तिच्या व्यक्तित्वाबद्दलचा आदर नसून तिच्या नवऱ्याच्या मालकी हक्काबद्दलचा आदर आहे ! व्यक्तित्वाबद्दलचा आदर नैतिक व म्हणून अपरिवर्तनीय होय. व मालकी हक्काबद्दलचा आदर सामाजिक व म्हणून परिवर्तनीय होय. तसे पाहिले तर बहिणीच्या नात्यात अंगभूत (म्हणजेच नैतिक) पावित्र्य नाही. बहिणीबरोबरच लग्न करण्याची इजिप्तच्या प्राचीन राजघराण्यात प्रथा होती हे पाहिले तर ही गोष्ट स्पष्ट होईल. पावित्र्याची कल्पना सामाजिक आहे. ती कल्पना तेव्हाच नैतिक होईल की ज्यावेळी ती सामाजिक परिस्थितीवर अवलंबून राहणार नाही. आणि अशी समाजनिरपेक्ष पावित्र्याची कल्पना म्हणजे व्यक्तिमत्त्वाबद्दलच्या आदरातून निर्माण झालेली भावना होय. अशाप्रकारची पावित्र्याची भावना बाळगण्याचा दृष्टिकोन म्हणजेच परतत्त्ववादी नैतिक दृष्टिकोन होय. या संबंधात लैंगिक





व्यवहार हा आगंतुक मानला पाहिजे. तो योग्य की अयोग्य हे वेगळ्या कसोटीवर ठरवावे लागेल.

लैंगिक संबंधात निःस्वार्थबुद्धीची भावना नेहमीच असते असे नाही हे मात्र कबूल केले पाहिजे. कारण लैंगिक संबंधात निदान शारीरिक स्वार्थ असतोच. अर्थातच हा शारीरिक स्वार्थ सामाजिक कर्तव्याच्या संदर्भात समर्थनीयही ठरतो. तथापि लैंगिक संबंधातील सामाजिक कर्तव्याचा भाग फारच मर्यादित–म्हणजे प्रजोत्पादनापुरता– असल्याने प्रजोत्पादनाविरहित लैंगिक संबंध सामाजिक कर्तव्यात मोडत नाही. आणि म्हणून प्रजोत्पादन-विरहित असलेला स्त्रीपुरुषांचा लैंगिक व्यवहार हा परतत्ववादी नीति-कल्पनेवर आधारलेला असावयास पाहिजे. याचा अर्थ प्रजोत्पादनाविरहित लैंगिक संबंध निषिद्ध मानला पाहिजे असा नसून त्या संबंधात स्वार्थी भावना बाळगून चालणार नाही असा होतो. (आणि या वेगळ्या अर्थाने त्यातही सामाजिक कर्तव्य अभिप्रेत आहे असे म्हटल्यास चालेल.) माता व भगिनी म्हणजे लैंगिक संबंधविरहित दृष्टिकोनातून स्त्रीकडे पाहण्यातच निःस्वार्थ भावना असते असे नाही. परतत्ववादी कल्पनेनुसार मानवामानवामध्ये घनिष्ठ संबंध निर्माण करणारा व समाजधारणेला उपकारक असणारा कोणताही व्यवहार नैतिक ठरतो. मग तो लैंगिक असो वा अन्य कोणत्याही प्रकारचा असो. अर्थात् लैंगिक व्यवहारात स्वार्थी भावना असेल तर मात्र तो व्यवहार निषिद्ध मानला पाहिजे. या दृष्टीने विचार करता परंपरागत लैंगिक व्यवहारामुळे स्वार्थी (म्हणजे मालकी हक्काची व मत्सराची) भावना निर्माण होत असल्यामुळे अशा-प्रकारचा परंपरागत लैंगिक व्यवहार निषिद्ध मानला पाहिजे. या दृष्टिकोना-मध्ये जर कोणाला लैंगिक स्वैराचाराच्या पुरस्काराचा वास येत असेल तर त्याला नाइलाज आहे. परंपरागत चालत आलेला वेश्याव्यवसाय हा पुरुषांचा स्वैराचार होय हे मान्य असेल तर ही परंपरागत स्वैराचाराची व्यवस्था स्त्रीवर दुहेरी अन्याय करणारी आहे हे मान्य करावे लागेल. एक म्हणजे काही स्त्रियांवर आजन्म (विवाहपूर्व व विवाहोत्तर) नैष्ठिक ब्रह्मचर्य पाळण्याची–त्यांच्या इच्छांची कदर न करता– सक्ती करणे म्हणजे त्यांच्यावर मोठाच अन्याय आहे. व दुसरे म्हणजे काही स्त्रियांची इच्छा नसतानासुद्धा लैंगिकेतर (पोटासाठी वा अन्य) कारणासाठी त्यांच्यावर लैंगिक व्यवहार लादणे (म्हणजे त्यांच्यावर लैंगिक सक्ती करणे) म्हणजे त्यांच्यावरही दुसऱ्या बाजूने मोठाच अन्याय–नव्हे अत्याचार आहे. त्यातील एक अन्यायही या व्यवस्थेची अनैतिकता सिद्ध करण्यास पुरेसा आहे, कारण ती आमच्या भारतीय परतत्ववादी नीति-कल्पनेला विरोधी आहे.

येथे तर दुहेरी अन्याय आहे. ही दुहेरी अन्यायाची व्यवस्था – खरे तर अव्यवस्था– या परतत्ववादी नीतिकल्पनेनुसार समाजाच्या तत्कालीन अवस्थेला पूर्णपणे विसंगत असून ती समूळ नष्ट केली पाहिजे व तिच्या जागी सामाजिक परिस्थितीशी सुसंगत व न्याय्य अशी परतत्ववादी लैंगिक नीति–व्यवस्था अमलात आणली पाहिजे. या परतत्ववादी नीति–व्यवस्थेनुसार दोन मुक्त व स्वतंत्र व्यक्तींनी स्वतःच्या जबाबदारीवर जाणीवपूर्वक केलेला मत्सर-विरहित-म्हणजे प्रौढ–लैंगिक व्यवहार हा पूर्णपणे नैतिक ठरतो, मग त्या व्यक्ति विवाहित असोत वा अविवाहित असोत. [मात्र ज्याप्रमाणे लोकशिक्षणाशिवाय खऱ्या अर्थाने लोकशाही यशस्वी होत नाही त्याप्रमाणे लैंगिक शिक्षणाशिवाय ही लैंगिक नीति यशस्वी होणार नाही हे स्पष्ट आहे. अज्ञानातून किंवा मोहवशात (किंवा प्रेमविरहित) केलेला लैंगिक व्यवहार हा शुद्ध अविचारी (किंवा मतलबी वा स्वार्थी) आणि म्हणून बेजबाबदार व अनैतिक आहे हे स्पष्ट आहे. मात्र त्याचा परिणाम भोगण्याची तयारी परतत्ववादी नैतिक दृष्टिकोनातून पाहता प्रत्येकाने स्वीकारली पाहिजे हे वेगळे सांगण्याची जरूरी नाही.[४]]

शेवटी स्त्रियाना पुरुषांच्या बरोबरीने समाजात इतर सामाजिक हक्क देणे न्याय्य असले तरी लैंगिक हक्कही देणे शास्त्रीय दृष्टया कितपत समर्थनीय आहे– म्हणजे लैंगिक दृष्टया स्त्री–पुरुषांना शास्त्रीय दृष्टिकोणातून पाहता समान मानणे कितपत योग्य आहे असा एक शास्त्रीय प्रश्न निर्माण होणे शक्य असून त्याचा विचार हा स्वतंत्र विचार आहे. म्हणून तो येथे केलेला नाही. (हा विचार माझ्या "लिंगभेद आणि उत्क्रांति" या लेखमालेत करण्यात येत आहे. मात्र आताच कबूल केले पाहिजे की स्त्रियांना पुरुषाबरोबरीने लैंगिक हक्क देणे शास्त्रीय दृष्टया समर्थनीय ठरत नाही असे आढळून आले तर वर केलेल्या परतत्ववादी नीतीचे विवेचन लैंगिक क्षेत्रात बदलून घ्यावे लागेल.)

---

४. लैंगिक संबंध व प्रेम हे अतूट असल्यामुळे विवाहबाह्य लैंगिक संबंधामुळे वैवाहिक प्रेमाला छेद मिळणार नाही काय ? असा एक प्रश्न संभवतो. मालकी हक्काची भावना व मत्सर यांच्याविषयीचा हा प्रश्न नसेल तर तो लैंगिक मूलप्रवृत्तीचा (म्हणजे पर्यायाने शास्त्रीय) प्रश्न बनतो. आणि म्हणून त्याचा विचार हा स्वतंत्र विषय आहे. याचा विचार लेखाच्या सुरवातीला उल्लेख केलेल्या माझ्या "वेश्या आणि वेश्याव्यवसाय" या लेखात काही अंशी केला आहे.

टीप :– ज्याप्रमाणे शासनव्यवस्थेत पूर्वीची राजेशाही (अगर राजकीय हुकूमशाही) त्याज्य ठरून त्याजागी लोकशाही स्वीकारार्ह ठरली, अर्थव्यवस्थेत पूर्वीची भांडवलशाही (आर्थिक हुकूमशाही) त्याज्य ठरून त्याजागी समाजवाद स्वीकारार्ह ठरला, त्याचप्रमाणे लैंगिक नीतिव्यवस्थेत पूर्वीची पतिव्रता धर्मनीति (पुरुषाची लैंगिक हुकूमशाही) त्याज्य ठरून त्याजागी स्त्रीपुरुष–समानतेवर आधारलेली परतत्ववादी लैंगिक नीति स्वीकारार्ह ठरावी हे स्वाभाविकच म्हटले पाहिजे. या सर्व बदलामध्ये एकच सूत्र आहे. ते म्हणजे व्यक्तिस्वातंत्र्याची महत्ता आणि राजकीय, सामाजिक व कौटुंबिक न्याय–म्हणजेच विषमतेमधील अनीतीचा तिटकारा. परंपरागत (अंधश्रद्धेच्या) दृष्टिकोनातून पाहणारांना हा 'कलि–महिमा' (कालमहिमा) वाटेल! पण शास्त्रीय दृष्टिकोनातून पाहणारांना यात लोकसंख्यावाढ, औद्योगिक क्रांति आणि आधुनिक विज्ञानाचा उदय हे ही स्थित्यंतरे घडवून आणण्यास प्रामुख्याने कारणीभूत झालेली आहेत असे वाटते; आता ही स्थित्यंतरे म्हणजेच 'कलि–महिमा' म्हणावयाचे असल्यास गोष्ट वेगळी !



अनुक्रमणिका





श्री. शं. बा. जोशी

आदित्य संप्रदाय

(प्रचलित ऋक्–संहितेतील ‘ यातु ’चा एक नमुना)

१) प्रस्ताव : ‘ यातु ’ म्हणजे काय ?

‘ यातु ’ विद्येच्या तात्त्विक चर्चेत न शिरता, ‘ यातु ’चे स्वरूप जाणण्याचा प्रयत्न शक्य आहे. ‘ यातु ’ ही ‘ जादु ’ पेक्षा निराळी मानणे जरूर आहे. मौज, गंमत म्हणून ‘ जादु ’ शिष्टमान्य झाली आहे; गोगा पाशा, रघुवीर या सारखे प्रख्यात जादुगार आपल्या देशात आहेत, ‘जादु’ला ‘यक्षिणी विद्या’ असेही म्हटले जाते. पण ‘ यक्षिणी ’ (यक्ष) विद्या, ही संप्रदाय विशिष्ट (पंथीय) निष्ठा निर्माण करण्याकरता, श्रद्धा दृढ होण्याकरता वापरली जात असे ! केनोपनिषदात ‘ यक्षिणी ’ विद्येचा एक प्रकार दडला आहे.

“ तत् ‘ वनं ’ उपासितव्यम् ” (४.६), ‘ वनं ’ हे नपुंसकलिंगी प्रतीक लोकजनित्रीचे (अंगसूचक) आहे. ही ‘ अंग–ना ’ आहे; पण, येथे, ‘ वनं ’ (पुष्करिणी म्हणता येईल; श्री सूक्तात ही प्रतिमा आहे) मात्र दिसत आहे. ‘असते एक; तर दिसते ते निराळेच ’ अशा प्रकारची कृती, ‘ कृत्या, ’ यातु म्हणून मानली जात असे. (मानला जातेही.)

ऋग्वेदांतील ‘ आदित्य ’ संप्रदाय हा सुद्धा, यातुचा एक प्रकार आहे, वेदांतील व परंपरागत पुराव्यावरून) असे म्हणणे भाग पडत आहे. उदा :

२) ‘ रवि (वार) ’ याला ‘ आदित्य ’ (वार) असे म्हणता येईल काय ?

‘ आदित्यादि ’ नवग्रह शांती वगैरे केली जाते; पण, नवग्रहांच्या, परंपरागत नामावळीत ‘ आदित्य ’ आढळत नाही ! ‘ नव ’ ग्रह म्हणून मानलेल्या ‘ ग्रहां’ची नावे : १) सूर्य, २) चंद्र, ३) मंगळ, ४) बुध, ५) गुरु, ६) शुक्र, ७) शनी, आणि ८–९) राहु व केतु !

पण, शेवटची नावे दोन; तरी मुळांत, हे एकाचेच दोन भाग ! अमृत-संथनाच्या कथेप्रमाणे, अमृतपानाला वेषांतर करून आलेल्या असुर दैत्याचा (?) शिरच्छेद केला जातो; डोक्याचा भाग 'राहु' तर खालचा भाग 'केतु' असे मानले जाते ! हा सुद्धा 'यातु' प्रकारच आहे !

पण 'नव' या नावातच यातु आहे ! ऋग्वेदांतील 'नवम' मंडळ, हे सोमनामक प्रच्छन्नचंद्राच्या स्तोत्राचे आहे. 'संवत्सर' रूपी 'आदित्य' दडला आहे. सूर्यग्रहणास 'राहु' हा कारण आहे, असे मानले जाते; पण, ही चंद्र–सूर्य युति असल्याचे आज सर्वमान्य आहे ! सूर्याला ग्रासणारी 'दुष्ट' शक्ती; म्हणून, या ग्रहाविषयी तिरस्कार असणारा संप्रदाय शिष्टमान्य, प्रतिष्ठित असल्याने, 'चंद्राला लोकनिंदेपासून दूर ठेवण्याच्या उद्देशाने, 'राहु' असे निराळे नाव प्रचलित झाले असणे शक्य आहे; किंवा 'चांद्र' संप्रदायांची ही कृति असावी; चंद्राची प्रतिष्ठा वाढवण्याचा उद्देशही या मागे असावा, ऋग्वेदात, 'राहु'च्या ठिकाणी 'स्वर्भानु' संकेत वापरलेला दिसतो ! (५.४०.५; ६; ८; ९).

हा स्वर्भानु 'असुर' असल्याचे तैत्तिरीय संहिता (२.१.२.२), शतपथ ब्रा. आदि ग्रंथावरून कळते. लुड्विग् (Ludwig) यानी, हे सूर्यग्रहणाचे वर्णन असून, चंद्राला 'स्वर्भानु' म्हटल्याचे उघडकीस आणले आहे. (American Oriental Society Journal, Vol. 13, p. L XII). एकूण येथे चंद्राला 'सूर्य' बनविण्याचा हा बनाव दिसतो; रविवार, आदित्यवार म्हणून मानला जातो ! या 'यातु' प्रकाराला आधुनिक परिभाषेत 'Brain Washing Tachnic' असे म्हणता येईल. 'चंद्रा'ला 'सूर्य' म्हणणे, या मागे गुह्यार्थ असू शकेल; – नव्हे; आहेही. वेदात चंद्राला 'राजन्' हे नाव आहे, 'चंद्रशेखर' = राजशेखर हा प्रयोग आजही रूढ आहे.

'आदित्यानां अहं' अशी कबूली देणारा विष्णुरूपी कृष्ण; या दैवताला 'सूर्य' म्हणता येईल काय ? कृष्ण–काळा; अहः च कृष्णं, अहः अर्जुनं च) (ऋ. ६.९.१), या वेदवाक्याप्रमाणे, 'कृष्ण' हा संकेत 'काळा' तर खरेच; पण 'रात्र'सूचकही होय ! आणि 'अर्जुन' म्हणजे, सौर तेज, प्रकाश, अदस् सूचक संकेत असल्याचे सायणाचार्य सांगतात ! गीतेतील, कृष्ण (: रात्र) आणि अर्जुन (: दिवस, प्रकाश) ही जोडी, 'यातु' प्रकारामुळे उलटी भासत नाही !

रात्रीला (: कृष्णाला अनुसरून प्रकाश–दिवस (अर्जुन) चालला आहे; हा उलटा, विपरीत प्रकार नव्हे काय ? 'प्रकाश' भावता येतो; प्रकाशाचा

अ–भाव, ‘ रात्र ’ : अंधार ! कृष्ण : आदित्य म्हणजे अभाव ! ‘ आदित्यादि ’ नवग्रहांच्या नावांत ‘आदित्य’ अभावाने तळपत आहे ! डुर्खाइं (Durkhaim) या संशोधकाच्या भाषेत, हा ‘ यातु’ Negative magic होय !

या भग–वान् ‘ चंद्रादित्य ’ रूपी कृष्णाने, गीतेत ‘ राजविद्या ’ रूप गुह्य-ज्ञान दडले आहे, (‘ राजविद्या राजगुह्यं ’ ९.२) असे उघड सांगितले आहे. लोकमान्यानी आपल्या ग्रंथाला ‘ गीता रहस्य ’ म्हणून नाव दिले आहे; पण, या गीतेत दडलेली ही ‘ राजविद्या ’ (=चंद्रविद्या) म्हणजे काय, हे सांगण्याची आवश्यकता, त्याना भासली नाही ! ‘ उपक्रमोपसंहार ’ यातील अंत:संगतीवर भिस्त ठेवून टिळकांनी गीतेचा अर्थ घेतला; पण हे ‘ गुह्यात् गुह्यतम ’ शास्त्र आहे, असे ही गीताच चवक सांगत असूनही, ‘ सुतासारखा ’ सरळ अर्थ घेण्यात लोकमान्य फसले असे गीतावाक्यावरूनच उघड होत आहे !

‘ राजकारण पवित्र, शुद्ध (Spiritualize) करण्याकरिता राजकीय क्षेत्रात पाऊल टाकणारे महात्माजी; ‘ Secrecy is Sin ’ ही आचारसंहिता प्रतिपादन करणारे गांधीजी, पण यांचे श्रद्धास्थान भगवत्–गीता ! ‘ गुह्यज्ञान ’ प्रेरक या गीतेच्या ‘ यातु ’ ला ‘ चांद्र ’ (अर्थात् रात्र) आगमाला शरण गेले ! ‘ रात्र्यागमे प्रलीयन्ते ’ (८.१८,१९) असे हा भगवानच सांगतो. आवण ‘ कालोऽस्मि लोकक्षयकृत् प्रवृद्धः ’ असेही हा ‘ कृष्ण ’ भगवान् उघड सांगत आहे ! ‘ विधायक ’ कार्यक्रमावर भर असणाऱ्या गांधीजींनी, ‘ रात्र्यागमा ’च्या उपासनेची कास धरावी, याहून विसंगती ती कोणती ?

वरील विवरणावरून ‘ आदित्य ’ हा सूर्य नव्हे, एवढे तरी खास ठरत आहे. म्हणून “ आदित्य ” कोण असा पुन: प्रश्न पुढे ठाकतो.

३) हा ‘ आदित्य ’ कोण ?

अदिति : आदिमातेचा पुत्र ‘ आदित्य ’ असल्याचे आज शिष्टमान्य आहे. पण, या ठिकाणी ‘ अदिति ’ म्हणजे कोण ? असा प्रश्न डोकावतो.

I) अदिति ही कुमारी; आदिशवती; आदिमाता ...... हे वर्णन सर्वमान्य आहे. या भूमिकेप्रमाणे, ‘ आदित्य ’ हा कुमारीपुत्र ठरतो ! म्हणजे हा अभावात्मक स्थायीभाव झाला !

II) श्वेताश्वतरात, ‘ अजां एकां ... ... ’ या स्वरूपात या आदिशवतीचे वर्णन आढळते. (४.५)

'अजा' रूप अदितीचा पुत्र 'अज' होय! 'अ-जा' म्हणजे, जी जन्मलीच नाही, तिचा पुत्र 'अ-ज'च असणार!

४) आदिमातेचा पुत्र 'आदित्य;' हाच 'आदिपुरुष' होय, याविषयी शंकेला जागा नाही. याची जन्मकथा अभ्यसनीय आहे.

५) हिरण्यगर्भः समवर्तत अग्रे, भूतस्य जातः पतिः एकः आसीत्। (१०.१२१.१)

येथे, आश्चर्य हे, की या सूक्तातील दैवताला 'कोण ('कः') देव' असे नाव आहे! प्रश्नार्थक 'कः' (: कोण), हे अंकित नाम म्हणण्यातील 'यातु' दिग्भ्रामक ठरली आहे.

'कः', हा 'प्रजापति'; पण आहे कोठे?

'हिरण्यगर्भः' रूपांत? म्हणजे कुमारी मातेच्या पोटांत? पण, 'गर्भः' हे पुल्लिंगी रूप होय! हे यातुकृत्य चमत्कृतिजनक आहे! नैसर्गिक क्रमाप्रमाणे, या ठिकाणी, गर्भवती माता असावी; पण 'गर्भः' हा, प्रयोग येथे आहे! 'संस्कृत' भाषापरंपरेशी संपूर्ण विसंगत आहे! 'आर्ष' प्रयोग असे मानून सहन केले जाते! मूळ 'संस्कृत' भाषेचा पाया खचत आला, तो अशी ही विसंगत परंपरा पचविण्याच्या प्रयत्नातच होय. हे काहीही असो.

पण 'आदित्य' दैवताच्या संदर्भात मुख्य प्रश्न हा, की हा "हिरण्य-गर्भः", (पुरुष : गर्भधारणा करण्याचा हा प्रकार काय आहे? हे जाणण्यास, 'विश्वकर्मा' दैवत सूक्ताची आवश्यकता आहे.

६) 'अ-जस्य नाभौ एकं (अंडं) अर्पितम्। (१०.८२.६)

'अज' या (पुरुषा)च्या नाभिकेंद्रात, (सृष्टि निर्माण करणारे) एक अंड अर्पिले गेले! हा पुरुष-पुरुष संग ठरतो!

'पुरुष' गर्भधारणक्रियेचा हा प्रकार, डॉ. रा. गो. भांडारकर यांच्या लक्षात आल्याशिवाय राहिला नाही. विष्णूच्या नाभीतून, कमलासनस्थ ब्रह्मा-सृष्टिकर्ता- जन्मतो, अशा आशयाच्या पुराणकालीन कल्पनेचा उगम, वेदात-विश्वकर्मासूक्तात असल्याचे त्यांनी नमूद केले आहे. 'नर-नारायण' या सृष्टि-कर्त्याच्या कथेचा 'archetype' (: मूल आकृति) वेदात आढळते. महाभारतातील 'नारायणोपाख्यान' तपासून पाहावे : बदरी आश्रमात नर-नारायणांचे, नारदाला दर्शन घडते. येथे श्री लक्ष्मी नारायण नाही! महा-भारताला 'पंचमवेद' हे नाव प्राप्त होण्यातील औचित्य येथे उघड होत आहे.

'अजाच्या नाभींत अंड अर्पित' होण्यापूर्वीच्या ऋचेत येणारा उल्लेख बोलका आहे :

"कं स्वित् गर्भं प्रथमं दध्रे आपः" (५)

गर्भ-धारण करणाऱ्या 'आप' तत्वाचा निर्देश येथे आहे; आणि येथे गर्भधारण करणारे, हे पाणी = आप चा हा काय प्रकार आहे, (: कं स्वित्) ? असा प्रश्न पण आहे ! हे 'आप,' मुळात मातृस्थानी आहे !

७) आप : सलिलं स्वरूपी आदिमातेचे वर्णन वेदातच आढळते.

'देवजनन' सूक्तांत अदिती 'सलिल' स्वरूपात दिसते. (१०.७२.६). 'आपो वा इदं अग्रे ... सलिलं एव' (जै. ३.१.५६; ऋ. १०. १२९.३; ७२.६ वगैरे) 'आपो वा अस्मान् मातरः' निर्देशातील 'आप,' हे 'गंगा-माई,' लोकमाता स्वरूपात आहे. 'हे देव; सलिलाच्या पोटांत (यत् देवाः सलिले अदः) होते'; 'सलिल' ही प्रतिमा, 'आप' इतकी प्राचीन नव्हे. 'द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे मूर्तं च अमूर्तं च' (बृ. २.३१; व मै. ९.३), या श्रद्धेप्रमाणे, 'सलिल' रूपी ब्रह्मन् एकाच वेळी मूर्त व अमूर्त या दोनी पातळीवरील अस्तित्वाची प्रतीती देत आहे !

हे 'आप', 'युगे प्रथमे' होते; पण ते 'सलिल' स्वरूपात सृष्टी प्रसवणारी आदिमाता रूप धारण करते. "अदितिः – अजनिष्ट, दक्ष, या तव दुहिता –" (दक्षदुहिता अदिती प्रजा निर्माण करते) (१०. ७२.५); पुढे, ही अदिती, शेवटी, 'सप्तभिः पुत्रैः पूर्व्यं युगं उप प्रैत्' (सात पुत्रांसह आप : जल स्वरूपी झाली. ८, ९) आणि 'प्रजायै मृत्यवे' (प्रजेच्या जनन–मरणार्थ), 'मार्तंड' नामक 'अष्टम' पुत्राला मागे ठेऊन जाते ! येथे अदितिपुत्र 'आदित्य', 'मार्तंड' झाला !

'पंचमवेद' रूपी महाभारत कथेचा प्रारंभ, 'सलिल' रूपी देवी : गंगेपासून म्हणजे 'अदिति'पासूनच होतो !, ही गंगादेवी 'सप्तपुत्रांसह जला'त जाते; व 'अष्टम' पुत्र मागे ठेवते ! या पार्श्वभूमीवर, 'अदिति पुत्र' आदित्य संप्रदायाचा आशय व्यक्त करण्याकरताच हे समग्र महाकाव्य खर्ची पडले आहे असे म्हणण्यास जागा आहे. महाभारत–गीतेतील प्रधान पात्र विष्णुरूपी कृष्ण, हा आपण 'आदित्य' होय असे जाहीर करतो, हे निष्कारण नव्हे ! पण, प्रस्तुत मुद्दा किंचित् वेगळा आहे. लोकजननी अदिति ही 'पूर्व्यं युगं' प्रत जाते ! आदि-माता संप्रदाय व, 'वनं' ची उपासना मागे पडते !

आणि, अदिति पुत्र : 'आदित्य :' 'पुरुष' उपासना शिष्टमान्य प्रतिष्ठित होऊ लागते ! ऋग्वेदाच्या दहाही मंडळात 'आदित्य' महिमा गाईलेला आढळेल; पण 'पुरुष' (: आदित्य) मात्र, शेवटच्या मंडळात एकाच सूक्तात आढळतो !

हे स्थित्यंतर जमेस धरल्यास पुरुष : आदित्य हा 'हिरण्य गर्भः' कसा व का, हे कोडे सुटणार आहे :

आदि 'माता' गर्भधारण करते, प्रसवते; हे अनैसर्गिक वाटण्याचे कारण नाही. पण 'आदि पुरुष' हा 'एकं एव अद्वितीय' असून, हाच सृष्टि प्रसवतो ' असे मानण्याची आपत्ती (मातासंप्रदाय अप्रतिष्ठित ठरून मागे पडल्याने) स्वीकारली गेलेली दिसते !

यामुळे, 'एकं सत्' – 'एकं एव अद्वितीयं' ही पंथीय श्रद्धा तगविण्यास 'यातु' चे प्रयोजन अनिवार्य झालेले दिसते !

८) पण ऋतस्वरूपी सत्य हे गाडून टाकले तरी लपून राहू शकत नाही. येथे, 'ऋत' म्हणजे विश्वाधारभूत सार्वकालिक नियम(न) व व्यवस्था.

अदिति : आदित्य पंथीय हा दिव्याध्यात्मवाद, 'प्रकृति–पुरुष' या भूमिकेवर उभा आहे. 'प्रकृति', म्हणजे दृश्यसृष्टि (Phenomena) ; या दृश्यसृष्टीस आधारभूत अदृश्य 'पुरुष' म्हणजे सरळ निसर्ग (Nature) असा अर्थ होतो !

भारतीय पुरातन परंपरेतील व्याहृतींच्या भाषेत, 'प्रकृति : भूः पातळी (व्याहृती ठरते) पुरुष भुवः पातळी होते. एकाच वेळी, मूर्तामूर्त समवायरूपी उभय पातळीवरील हे दृश्य, भौतस्वरूपाचेच असणार; प्रकृति (phenomena) व पुरुष (nature) ही वेदांताची परिभाषा फसवी आहे ! भौतसत्यावर गवसणी घालण्याचा हा प्रयत्न आहे; दृष्टिविभ्रम निर्माण करणारे (hypnosis) 'यातु'कृत्य यासाठी योजिले जात आहे. या 'यातु'कृत्याचा प्रभाव इतका विलक्षण असतो, व आहे की, ही 'यातु', 'येथे आहे' अशी खात्री पटली तरी, त्या यातुप्रभावातून बाहेर पडण्यास अशा व्यक्ती सहसा धजत नसतात.

उदाः– एका काळी, आदिशक्ती 'उमा हैमवती या' नावाने उभी असे. आदिमाता : कुमारीची 'वनं' या प्रतीकाच्या रूपात, 'अंग' (इंद्रिय) पूजा प्रचलित होती. हे चित्र, केनोपनिषदांत आढळते. ऋग्वेदात 'अमृतस्य नाभिः' (अदितीची ओटी), 'वनं'च्या जागी आढळते. शिवाय विश्वकर्मासूक्तात,

विश्वारंभाचे 'अधिस्थानं' कोणते, या प्रश्नाला 'वनं'अधिष्ठानं, हे उत्तर, तर आहेच (१०.८१.२,४)

'कुमारी माता' संप्रदाय, पुरातन संस्कृतीत, सर्वत्र निंदास्पद होऊ लागतो; म्हणून 'कुमारी पुत्र,' 'अज' (जन्मलाच नाही) म्हटला तरी या संप्रदायातून, काही एका कुमाराची, 'पुरूष' रूपात उपासना प्रचारात येते, वेदांत तर खरेच, 'भग-वत्' गीतेतही, या 'पुरुष' – उत् तम : दक्षाचे संमोहक 'अंगा'चे दर्शन घडेल तर नवल ते काय? हा 'मोहिनी राज' असल्याचा निर्वाळा भक्ताकडूनच मिळत आहे!

'वनं' रूपी कुमारी माता, पडद्यामागे जाते; त्या जागी 'वृक्ष' रूपी (पुरि–शय[न]) दक्ष : 'पुरुष' सदा उभा ठाकला आहे; पण दिसत नाही –किंवा डोळे उघडून 'दर्शन' घेण्याची प्रथा नाही! गीतेतील या श्लोकांत 'उघड गुपित' दडलेले दिसेल : 'भग–वान'च सांगतो की–

'मया अध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम्।'

'प्रकृति' मातेच्या प्रसवण्यास कारण कोण, हे येथे नमूद आहे. माझ्या 'अध्यक्षतेच्या योगे' प्रकृती प्रसवते, 'अध्यक्षेण' तृतीया विभक्ती आहे, (पंचमी नव्हे). येथे 'अध्यक्ष' पणाचे, (सर्व देखरेखीचे) कार्य, एवढेच अभिप्रेत नसून, (विश्व) पुरी–शय(न) 'वृक्ष' रूप 'पुरुष' कार्य (पौंस्यदान कार्यही) ध्वनित केले गेले आहे. हा 'यातु,' 'अध्यक्ष' या गोंडस शब्दप्रतिमेत दडला आहे!

अधि– 'अक्ष' हा अध्यक्ष होय. 'अक्ष' युरोभारतीय axle निराळे नव्हे! सृष्टि निर्माणक्रियेचे वर्णन असणाऱ्या, 'प्रजापति परमेष्ठी'च्या सूक्तात येणाऱ्या 'अधि अक्षाचा' = अध्यक्षाचा निर्देश खूप बोलका आहे! (१०. १२९.७).

"यः 'अधिअक्षः' परमे व्योमन्" या परमश्रेष्ठ विश्वाध्यक्षाच्या वर्णनातील 'अंग' 'अ- व्यय' रूपात आहे! हे 'अंग' खरोखर 'चित्तवेधक' (implying attention) आहे! हा कवी म्हणतो : हे 'अंग, वेद यदि वा न वेद'! (हे कोणी जाणले, किंवा जाणलेही नसेल)!

या, पुरिशय(न): पुरुष अक्ष(: वृक्ष) साक्षात्कार–दर्शनाची पूर्वतयारी (१०.१२८ व १२९) या वेदात 'रात्री' सूक्ताने केली आहे, यातु सिद्धीकरता ही दक्षता! 'रात्री' सूक्त म्हणून विख्यात आहे! या वेदात १०.१२७

अनुक्रमणिका

हे पंचमवेद- 'भगवत्' गीतेचा 'भग-वंत-' अवतरण्याच्या सुमारास, 'रात्र्यागमा'च्या लोकप्रियतेमुळे, गीता सांगण्यापूर्वी 'रात्री-सूक्त' पठन करण्याची आवश्यकता राहिली नसणार !

'प्रकृतीच्या' प्रसवाचे हे वर्णन आधुनिक परिभाषेत 'Phenomena-logy' होय ! 'विभूति योग' दर्शनाच्या निमित्ताने येणारे वर्णन निसर्गस्थ प्रकृतिरूपाचेच आहे- तत्वतः

'द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे' असे वेदोपनिषदें सांगत असता, गीतेतील हा भगवान् भूः → भुवः या पलीकडील 'स्वर्' पातळीही आक्रमू पहात आहे, 'तीन पुरुषां'ची भूमिका स्वीकारून पण, जीवन : संस्कृतीच्या आधारभूत पातळ्या (व्याहृती), अशा प्रकारे मन मानेल त्याप्रमाणे बदलता येत नाहीत ! आधुनिक मानवशास्त्र, जीवविज्ञानतज्ञांच्या संशोधनाने, पुरातन भारतीय 'व्याहृति त्रयाचा' विचार उजळून निघत आहे !

९) भूः → भुवः (Phenomena : प्रकृति → निसर्ग nature), या एकात्मक दोन पातळ्याना आधुनिक जीवविज्ञानाच्या परिभाषेत 'Bio-sphere'- proto-plasm म्हणता येईल.

उपनिषदातील "प्राणो वा अंगानां रसः (बृ. १.३.१९) हे वर्णन, भूः → भुवः या दोनींच्या अवकाशांतील जीवरसाचे होय. 'नचिकेताग्नीचे स्थान येथेच आहे. हा 'बृहत् उल्बा'त (Valva) असल्याचे वर्णन वेदांतच आहे (१०. ५१.१) हा नचिकेत अग्नी नाना नामांतरानी वर्णिला जातो ! ही 'यातु' phenomena स्वरूपी आहे. 'योषा वाव गौतमाग्निः' 'तस्याः उपस्था'चा निर्देश पुढेच आहे ! (छां. ५.८.१).

भूः → भुवः या दोहोतील पोकळी 'अंतरिक्ष' म्हणविते : या अंत-रिक्षाच्या- अव-काशाच्या वर, आकाश तत्त्वाची पातळी आहे. ही तिसरी पातळी-तिसरी व्याहृति- स्वर् (स्वः किंवा सुवः), म्हणून ओळखली जाते.

भौतशास्त्रज्ञाना, आजपर्यंत, भूः→ भुवः (phenomena-nature) या पलीकडे कांहीच दिसत नसे ! डार्विन्च्या 'प्रादुर्भावरूपी विकास' (Emergent Evolution) या तत्वाची 'शंभर वर्षे भरली'; (१९५८). या वैचारिक भूमिकेतील दोष, उणीवा तज्ज्ञांच्या जास्त जास्त लक्षांत येऊ लागल्या ! टिंडाल हक्स्लेचे वंशज ज्यूलियन् हक्स्लेना, 'Biosphere'च्या पलीकडे आणखी एका सांकेतिक पातळीच्या अस्तित्वाचा साक्षात्कार होतो ! फ्रान्सचे विख्यात संशोधकाना, आपण याविषयी ऋणी असल्याचे, हक्स्ले,

प्रांजलपणे मान्य करतात. हक्स्लेना खात्री पटू लागलेल्या या नव्या पातळीला समर्पक नाव कोणते; ही समस्या निर्माण होते.

"It needs a name of its own following pere Teilhard de Chardin, Palaontologist and philosopher, I shall call it the Noosphere, the word of mind, ..." ('Evolution of man', Editor Louice Young Oxford Uuniversity press N. Y. 1970; p. 28).

आधुनिक भौतिकशास्त्रज्ञांची मान्यता मिळालेली 'Noosphere' म्हणजे, भारतीय पुरातन परंपरेतील 'स्वर्' व्याहृतीच होय.

१०) 'स्वर' पातळीचे महत्त्व व स्वरूप

पाश्चात्य शास्त्रज्ञाना, या तिसऱ्या पातळीचे 'दर्शन' का घडले हे डॉ. क्रोबर यांच्या विवरणावरून कळू शकते. 'विकास' तत्त्वाला, डार्विनने कल्पिलेला 'survival of the fittest' हा अर्थ असमर्पक व भयावह असल्याचे उघड दिसू लागते ! डार्विनचा समकालीन व्याल्लास (Wallace) यानी सुचविलेला अर्थच जास्त समर्पक असल्याचे दिसू लागते. 'वानर' पूर्वज असणाऱ्या या मानवाला, भाषा: संस्कृति, नाना शास्त्रे गवसतात ! याचा अन्वयार्थ कसा ?

एकाणु जीवापासून वानरवर्गापर्यंत होत आलेला 'प्रादुर्भाव', हा भौतपातळीवर, वानर पातळीनंतर स्थगित होतो; पण नर–मनुज जीवनरीतीत psycho–social पातळीवर, हा 'प्रादुर्भाव' होऊ लागल्याचा पुरावा, संकेत–प्रतीकात्मक भाषानिर्मितीत, नैतिक मूल्यांच्या जाणिवेत–वगैरे स्पष्ट दिसू लागतो. म्हणून डॉ. क्रोबर या मानवशास्त्रज्ञाने, "Culture as an Emergent ordevel" 'संस्कृति ही नव्या पातळीवर प्रादुर्भूत होऊ लागल्याचे जाहीर करून अर्ध शतक होत आले ! ('Culture By A. L. Kroeber & Clyde Kluckhohn; A Vintage Book, N. Y. 1963; p 289–).

भू: — भुव: या (पिंडांड-ब्रह्मांड रूप) दोनी एकात्मक पातळ्यांच्या म्हणजे, भौतकाल परिसराच्या (time flux) पलीकडे, आकाशतत्त्वाच्या पातळीवर 'स्वर्' व्याहृती आहे. म्हणून ही इंद्रियग्राह्य परिसरापलीकडील या पातळीला 'Super organic level' असे क्रोबर व हक्स्ले म्हणतात.

क्रोबरनी, या पातळ्यामधील अंतःसंबंधावर प्रकाश टाकणारे सूत्र–नियम शोधून काढले आहेत.

" As between all levels, 1) it is the lower ones that set the frame in which phenomena of superior level operate. 2) The " Laws " of forces of lower level do not per se " produce upper level phenomena; at any rate, cannot be wholly derived from below; he is always a specific residuum, a sum of the parts, a combination of organization that is of and in the level being considered."

हे अवतरण समग्र देण्यास जागा नाही (Culture, P. 290) तरी पण एक महत्वाचे सूत्र रूप ३) " Culture constitues the topmost phenomenal level yet recognised – or for that matter, now imaginable – in the realm of nature." हे वाक्य देऊन पुरे करणे भाग आहे. या अवतरणातील (नं. २) नियम, भारतीय संस्कृतीचे वास्तव स्वरूप ग्रहण करण्यास अत्यंत उपकारक आहे : प्रचलित वेदोपनिषदादि साहित्यातील यातु (Black magic) या नियमाधारे उघडकीस येत आहे.

मानव जीवन : संस्कृती, भूः → भुवः व स्वः अशा तीन पातल्यावर उभी आहे. ' भूः ' तळपाया; याच्याशी ' भुवः ' पातळी संबद्ध आहे. (ही " counter earth " म्हणून ओळखली जाणारी पातळी, History of Greek Philosophy I; Guthrie, Cambridge, p. 282, 1962). ओरफिक् संप्रदायाप्रमाणे, आपल्यातही, ही ' भुवः ' पातळी ' चंद्र ' (चमस्य) पातळी म्हणूनही मानली जाते.

भूः (भूमी), भुवः (अंतरिक्ष चंद्र), या पातळी पलीकडे (अंतरिक्ष –अवकाश या पलीकडे) = आकाश = ' स्वर् ' रूप प्रकाशतत्वाची पातळी भूः → भुवः या अंतरिक्षात ' नचिकेत अग्नि (= चंद्र किंवा गौतम अग्नी); हा अग्नी सर्व प्राणिमात्रात आहे.

पण, संस्कृति प्रादुर्भावकारण प्रज्ञोदय = जातवेद अग्नी, हा स्वर् पातळीवरचाच असणार, पण, प्रचलित ऋग्वेदात, जातवेद अग्नी हा नचिकेताग्नीत– ' उल्बात ' (रेतरसात) जाऊन दडला, असे वर्णन आहे ! (१०. ५१–). हे अत्यंत घृणास्पद यातुकृत्य आधुनिक मानवशास्त्र, जीवविज्ञान यांतील अलीकडील संशोधनामुळे उघडकीस येत आहे.

अनुक्रमणिका

११) सौर विवस्वन् वगैरे दैवते 'आदित्य' बनतात, या यातुकृत्याचा शास्त्रीय दृष्टीने होणारा अर्थ.

अवेस्तातील 'अहुरमझ्द' या श्रेष्ठ, प्रकाशतत्त्वाच्या दैवताशी जुळता-मिळता 'वरुण' हा आज वेदांत 'आदित्य' बनला आहे. जर्मन संशोधक ओल्डेनबर्ग यांनी, या स्थित्यंतरामागील हातचलाखी उघडकीस आणून शतक होत आले. "We do not miss the convincing facts about the understanding of the changes in which the original moon god is elevated to the heights of Varuna & Ahurmazada" (कर्नाटक विश्वविद्यालयातील जर्मन प्रा. डॉ. श्रोत्री यांच्या भाषांतरांतील उतारा) भुवः पातळीवर चंद्राला स्वर् पातळीवर नेल्याचे ओल्डेनबर्ग यानी स्पष्ट केले आहे !

भुवः पातळीवरील चंद्राला, स्वर पातळीवर नेणे, किंवा त्याच्या उलट, स्वर्पातळीवरील, सौरतत्वाधिष्ठित दैवते, खाली, भुवः या पातळीवर खेचून आणणे अशामुळे हा सूर्य कीं चंद्र, दृष्टिविभ्रमकारक यातु निर्माण होतो !

'चंद्र'– भुवः पातळी ही केव्हाही 'स्वर्' पातळी खालच्या अवकाशांतच राहावी, असा विश्वनियम आहे. भूः → भुवः या दोहोमधील पोकळी (vault) 'अंतरिक्ष' हा अंधकार युक्त अवकाश आहे, अंतरिक्ष 'ज्योतिः', आपो-ज्योतिः– अंगांनां रसातील ही ज्योति, 'प्रकाश' रूप होऊ शकत नाही. ज्योतीचे, 'दीप' 'चंद्र' यांच्याशी साहचर्य आहे ! 'प्रकाश' हा स्वर् पातळी वरील आकाशतत्वाचा, 'सूर्याचा प्रकाश', 'चंद्राची ज्योत' हा वाक् संप्रदाय मौलिक आहे. वास्तव सत्य सूचक आहे. पण आजच्या वेदांत 'सूर्ये ज्योतिः' अशा 'यातु' कृत्यानी सूर्याला चंद्राच्या पातळीवर आणण्याचा प्रयत्न झाला आहे !

'सूर्य–नारायण' हा यातु आजही प्रभावशाली आहे ! 'नारायण' याचा व्यासकृत अर्थ व याच्या परंपरात प्रतिमा पाहता, 'सूर्य– नारायण' म्हणण्यातील हीन संप्रदायाभिमान उघड होत आहे. अश्वत्थ = नारायण म्हणजे हा 'नारायण वृक्ष (अक्ष = लिंग) रूप झाला. वेदात 'सुपर्णयुगलाना, आलिंगनात समान असणारे पिप्पल (अश्वत्थ) वृक्ष, हे 'आदित्य' वृक्ष होय, असे सायणभाष्य सांगते (१.१६४.२०). म्हणजे हा 'नारायण' (सृजनजल), 'अयन' (मार्ग), नाग = नाल, (नाली, नाडी) होय !

'सार्पराज्ञी सूर्यो वा' (१०.१८९) सूक्त दैवत 'यातु' स्वरूपी असल्याचे उघडकीस येऊन १०० वर्षे होऊन गेली, श्री. वि. ना. मंडलीकानी, या वेदात 'नाग' (गारुडी) संप्रदाय असल्याचे सप्रमाण दाखविले आहे. (Bombay Branch of Royal Asiatic Society Journal 1868-9; pp, 169-200).

पण, 'यातुकृत्य' उघडकीस आणूनही याची खात्री पटणे कसे अवघड आहे, याची सूचना, या वेदातच आहे :

"पश्यन् अपि, न ददर्श वाचं, शृण्वन् अपि न शृणोति-"

तरी, पण 'सत्यं एव जयति, नानृतं' ही सौरपंथीय श्रद्धाच, आज नाही उद्या भारताला, मानवाला तारील.

वेदातील, स्वर् पातळीवरील ऋत : सत्य, हे भुवः (चंद्र) पातळीवर आणले गेले आहे! यामुळे 'स्वर्' पातळीवरील ऋत : सत्य, आदित्य-चंद्र पातळीवर येताच हे 'सत्य', ऋत= रेत, रसस्वरूप 'सत्-त्यम्' होणे अटळ आहे, भूः= सत्, आणि याच्याशी एकात्मक भुवः ('counter earth') त्यं, या दोनी मिळून या भौत पातळीवरील 'Truth' = 'सत्त्यं' होते (बृ. २.३.१; तै. उ. २.६).

पण 'सत्त्य' : 'सत्य' असे लिहिण्याचे टाळले जाते! व हे, दोनी-पातळी मधील पिंड-ब्रह्मांड ऐक्य पातळी वरील, सत् + त्यं 'स-रस' रसो वै सः' स्वरूपी आहे. पण, वस्तुस्थितिदर्शक 'सत्त्य' सुद्धा 'सत्य' असेच लिहिले जाण्याने, 'एकात्मक' दोन पातळ्यावर प्रत्ययास येणारे 'सत्त्य' व 'स्वर्' पातळीवरील प्रकाशांत प्रतीतीस येणारे 'सत्य' या दोनीतील अंतर नष्ट केले गेले आहे! नचिकेताग्नी पातळीवरील (योषा वाव गौतमाग्निः) 'यज्ञा'त अनुभवास येणारे 'देवयानी (उल्ब)' 'सत्त्य' आणि जातवेदाग्नी पातळीवरील विश्वनियम अधिष्ठित ऋतस्वरूपी 'सत्य' या दोनीत चंद्र-सूर्य, रात्र-दिवस, भूमि-आकाश इतके अंतर आहे; पण मुंडकोपनिषदांत नष्ट केले गेले असून, हा यातु प्रकार प्रकाशात येणे जरूर आहे; मुंडकामधील हा श्लोक पाहा- (३.१.६)

सत्यमेव जयति नानृतं। ही ऋत : सत्याची भूमिका होय. पण, या पुढील 'सत्येन पंथा विततः देवयानः।' हे 'सत्यस्य सत्य,' जे 'आप्तकामः' होण्यास उपकारक आहे, हे 'देवयानी' शुक्र संप्रदायाचे 'संजीवनी विद्येचे 'तत्-त्य,' नचिकेताग्नि उपासनेत लाभणारे आहे. 'देवयान' मार्ग रुंद

(विततः) –सरस–करू शकणारे ‘ सत्य ’ (तृतीया, करण कारकार्थ) मूर्त भौतपातळीवरचे असावे लागते !

या दोनी घटना (Truth सत्त्य व Reality सत्य) विश्वनियमास अनुसरूनच आहेत. हा विश्व नियम असा : ‘ एकात्मक दोन पातळ्यावरील, संभव–घटना भौत स्वरूपाचीच असतील; तर ‘ स्वर् ’ किंवा ‘ Noosphere ’ मुळे, जाणिवेच्या कक्षेत येणाऱ्या घटना, या अमूर्त तात्विक पातळीवरील सांकेतिक सत्याचे आकलन करण्यास निमित्त असतात. हा दिव्याध्यात्म प्रेरक ‘ भग-वंत आणि याचा हा संप्रदाय हे विश्वनियमाने बद्ध आहेत. कसे ते पाहा :

उदा : कुमारी आदिमातेचा हा आदित्य संप्रदाय ‘ Phenomena ’ स्वरूपाचाच असणार; ‘अभाव हाच स्थाई’ असणे दृश्य सृष्टीत अटळ असण्याने, हा संप्रदाय– ही जीवनरीत, अंतर्विसंगती युक्तच असणार, आणि खरोखर विधायक स्वरूपी जीवनमूल्यांचा असणारा हा अभाव भरून निघण्याकरता, सदाचार, नीतीची फसवी भाषा वापरण्याची आपत्ती स्वीकारल्याशिवाय हा संप्रदाय तगणे, प्रतिष्ठित होणे, शक्य नाही. बुवाबाजी भोंदूगिरीच्या अपवादाचा शाप ‘ अदितेः दक्षः ’ किंवा ‘ दक्षात् अदितिः ’ या भूमिकेतच ‘ मादरचोदपणा दुहितापति ’ मार्गाची प्रेरणा दडली आहे. एकं सत् घेऊनच हा दिव्याध्यात्म जन्मास आलेला दिसेल. मादरचोदपणाची ’ ‘ दुहितापती ’ होण्याची प्रेरणा दडलेली आहे. ‘ निस्त्रैगुण्यो भव ’ हा उपदेश पचविण्यासाठी एकांतिक सत्य, अहिंसादि गुणांची भाषा जरूर होते.

१२) डॉ. सुखटणकरांचा बोलका विषादयोग उद्‍बोधक आहे

‘ पंचमवेद ’ म्हणविणाऱ्या या महाभारताविषयीच्या आत्यंतिक श्रद्धेने, या ग्रंथाचा ‘ शुद्धपाठ ’ शोधण्याकरता डॉ. सुखटणकरानी आपले सबंध आयुष्य खर्ची घातले ! शिष्टमान्य शास्त्रीय पद्धती स्वीकारून, सर्वप्रथम महाभारतात ‘ पाठांतर ’ आहे काय, याचा शोध घेतला. भृगु संप्रदायाच्या ‘ ढवळाढवळी ’चे पुरावे मिळाले. अशा प्रकारे, या महाकाव्यात, ‘ पाठांतर ’ असल्याची खात्री पटल्यावर, मुख्य संशोधन कार्य प्रारंभ झाले.

पण शेवटी डॉ. सुखटणकराना हे कार्य निष्फळ झाल्यासारखे वाटू लागले ! या प्रथम तपासणीतच महाभारत इतके रोडावले कीं, आणखी एका तपासणींत, “ या ग्रंथाचा एकही श्लोक हाती लागणार नाही, ” असे भयानक दृश्य, डॉ. सुखटणकरांच्या समोर तरळू लागले ! ‘ यातू ’च्या या आघातामुळे त्यांचे आयुष्यच आटले असे वाटण्यास जागा आहे ! महाभारतावरील चौथ्या व्याख्यानाच्या दिवशी यांचा अंत होतो !

हे महाभारत 'आदित्य' संप्रदायाचा महिमा गाणारे महाकाव्य होय. 'मयसभेची' सांकेतिक कथा व्यासानी प्रारंभीच घातली असूनही, यापासून बोध घेतला गेला जात नाही ! डॉ. सुखटणकरांसारख्या प्रामाणिक श्रद्धावान संशोधकाला आलेला यातूचा हा अनुभव, 'आदित्य' संप्रदायात 'अभाव हाच स्थायी' हे कटु सत्यच सिद्ध करीत आहे !

"Whether we realize or not, it remains a fact we in India still stand under the Spell of the Mahabharata"

डॉक्टरसाहेबांचे हे उद्गार खरोखर विचारार्ह आहेत (Meaning of the Mahabharata; Bombay Branch of the old R. A. Society Publication p. 32)

वेद, व पंचम वेदरूपी महाभारत–गीता, यातील यातु (spell) प्रभाव किती खोल आणि भयंकर आहे, याची उघड चर्चा होणे जरूर नाही काय ?

◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

डॉ. म. प. पेठे

ज्ञानदेवांच्या वाचनात आलेले ग्रंथ

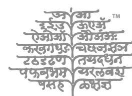
श्री ज्ञानदेवांच्या जीवनाविषयी माहिती देणारा ऐतिहासिक स्वरूपाचा व तत्कालीन असा कोणताही कागदोपत्री पुरावा अद्यापि उपलब्ध झालेला नाही, असे महाराष्ट्रातील एक ज्येष्ठ इतिहासकार महामहोपाध्याय द. वा. पोतदार नेहमी म्हणतात. इतर इतिहास संशोधकही हे मान्य करतात. असा पुरावा उपलब्ध होईपर्यंत ज्ञानदेवांच्या चरित्रविषयक प्रश्नांचा विचार अनुषंगिक पुरावे व भाविक परंपरा यांच्या आधारेच करणे शक्य आहे.

ज्ञानदेवांच्या नांवावरील ग्रंथात आलेल्या ज्ञानदेवपूर्वकालीन ग्रंथांचा स्पष्ट वा ओझरता किंवा सूचित उल्लेख यांच्या आधारे ज्ञानदेवांनी कोणते ग्रंथ वाचले असावेत याविषयी अनुमान करता येईल. व्यासाचा मागोवा घेत व भाष्यकारांते वाट पुसतु या ज्ञानेश्वरीतील दोन उल्लेखाधारे ज्ञानदेवांनी महाभारत व शांकरभाष्य यांचा निर्देश केला असून महर्षी व्यास व आद्य शंकराचार्य यांचे एकप्रकारे ऋण मानले आहे असे म्हणता येईल.

ज्ञानदेवांच्या प्राचीन व अर्वाचीन चरित्रकारांनी ज्ञानदेवांच्या ग्रंथातील विचारांचे व तत्वज्ञान मांडणीचे साम्य ज्ञानदेवपूर्वकालीन ग्रंथातून शोधण्याचा व ज्ञानदेवांचा व्यासंग दाखविण्याचा प्रयत्न केलेला आढळतो. त्यामधून ज्ञानदेवांचा कोणत्या ग्रंथाशी परिचय असावा याचा शोध घेता येईल. सर्वस्वी ल. रा. पांगारकर, पांडुरंगशर्मा, डॉ. शं. दा. पेंडसे, डॉ. शं. गो. तुळपुळे, प्रा. न. र. फाटक इत्यादि आधुनिक अभ्यासकांनी ज्ञानदेवांच्या ग्रंथाचे पूर्वसूरींच्या विचाराशी साम्य दाखविलेले आहे.

टीप– (पुणे येथील भारत इतिहास संशोधन मंडळाच्या वतीने दि. २६ ते २८ मे १९७६ या कालावधीत भरलेल्या ज्ञानदेव–चरित्रचर्चा सत्रात वाचलेला निबंध)

अनुक्रमणिका





अभ्यास ग्रंथात व संशोधन स्वरूपाच्या लेखनांत माहिती देताना ती माहिती कुठे उपलब्ध झाली याचा स्पष्ट संदर्भ देण्याची प्रथा मराठी वाङ्मयात केव्हा सुरू झाली हा एक स्वतंत्र व संशोधनाचा विषय होण्यासारखा आहे. ही प्रथा पाश्चात्य वाङ्मयाचे मराठी भाषेशी साहचर्य सुरू झाले अशा काळात सुरू झालेली असावी असे माझे अनुमान आहे. असे संदर्भ देणे खरोखर उपयुक्त असते व आवश्यक असते. संशोधनाचा व्यासंगही यामुळे स्पष्ट होत असतो. परंतु, का कुणास ठाऊक, असे संदर्भ न देण्याकडेच बऱ्याच जणांचा कल आढळतो.

ज्ञानदेवांनी वाचले असावेत अशा संदर्भ ग्रंथांची यादी त्यांच्या ग्रंथाधारे व ज्ञानदेव चरित्रकारांच्या साम्य दर्शनाधारे प्रस्तुत लेखात साकार करावयाची आहे.

ज्ञानदेवांच्या तत्त्वज्ञानासंबंधी आज प्रचलित असलेले वाद पाहिले म्हणजे काही वेळेला मनांत येते की अलिकडच्या अभ्यासग्रंथांत ज्याप्रमाणे संदर्भासाठी घेतलेल्या ग्रंथांची यादी ग्रंथा अखेरीस दिलेली असते त्याप्रमाणे आपण संदर्भासाठी घेतलेल्या ग्रंथांची यादी ज्ञानदेवांनी दिली असती तर बरे झाले असते. ज्ञानेश्वर द्वैती की अद्वैती, की विशिष्टाद्वैती ज्ञानेश्वरीत भाष्यानुसरण कोणाचे आहे, यासारख्या वादावर प्रकाश पडला असता. कदाचित् हे वादही निर्माण झाले नसते. त्यांनी ज्ञानेश्वरीत 'भाष्यकारांते[1] वाट पुसतु' असा मोघम उल्लेख केला. त्यातही भाष्यकारांते या शब्दातील रा वरील अनुस्वार आदरार्थी का बहुवचनार्थी, हा प्रश्नच आहे. ग्रंथाच्या शेवटी भाष्यकारांतें म्हणजे शंकराचार्यांचे ब्रह्मसूत्रभाष्य असा संदर्भ दिला असता म्हणजे ज्ञानदेवांचे तत्त्वज्ञान काहीसे रामानुजीय भाष्याशी जुळणारे आहे, असे मत मांडण्याचा मोह पांडुरंग शर्मा[2] यांना झाला नसता. ज्ञानदेवांनी ज्यांना वाट पुसली ते भाष्यकार शंकराचार्यच होत हे परंपरागत मत पुन्हा ठासून मांडण्यासाठी प्रचंड खटाटोप करण्याचा प्रसंगही डॉ. पेडसे[3] यांच्यावर आला नसता. परंतु कोणत्याही ग्रंथाच्या शेवटी, निदान अभ्यासग्रंथाच्या अखेरी तरी ग्रंथासाठी संदर्भार्थ घेतलेल्या पुस्तकांची यादी देण्याची उपयुक्त प्रथा अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत नव्हती. समर्थ रामदास, वामन पंडित यांनी विवेचनाच्या ओघात पूर्व-

१. तैसा व्यासाचा मागोवा घेतु । भाष्यकारांते वाट पुसतु १८-१७२२
२. चित्रमयजगत्, १९२१-१९२२
३. ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान, १९४१

सूरीच्या ग्रंथाचा उल्लेख केलेला आढळतो. परंतु तो ओझरता उल्लेख होय. तो म्हणजे काही संदर्भग्रंथाची यादी नव्हे. सुमारे सातशे वर्षापूर्वीच्या काळात ज्ञानदेवकाली ती प्रथा नव्हती याचे आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही व ज्ञानदेवांनी तशी यादी ग्रंथाच्या शेवटी दिलेली नाही म्हणून हळहळण्यातही अर्थ नाही. त्यातल्या त्यात सुदैव इतकेच आहे की तशा यादीच्या अभावी ज्ञानदेवांच्या वाङमयाशी इतर ग्रंथांचे असलेले साम्य दाखवून त्यांच्यावर वाङमयचौर्याचा आरोप करण्याचे औद्धत्य दाखविण्यास कुणी अद्यापि तरी पुढे आलेला नाही !

ज्ञानदेवांच्या अलौकिक वाङमयसंपदेकडे पाहिले म्हणजे त्यांतील वाग्विलास, ज्ञानविलास व अध्यात्मज्ञानाचे सूक्ष्म विवरण पाहून मन दिपून जाते आणि त्यांच्या बालपणीच्या या सर्वज्ञतेबद्दल कुतूहल निर्माण होते. तसे पाहिले तर ज्ञानदेवांच्या असामान्य जीवनाचा सारा खेळ केवळ एकवीस वर्षांचा. या इतक्या अल्प जीवनात ज्ञानदेवांनी ही सर्वज्ञता कशी प्राप्त करून घेतली असेल, हा विचार मती गुंग करून सोडतो. भाविक भक्तांच्या मताने एखादा पुण्यात्मा आपला पूर्वसुकृताचा ठेवा बरोबर घेऊन ज्ञानदेवांच्या रूपाने जन्माला आला असावा ! आधुनिक काळांतील संत चरित्रकारही[१] ज्ञानदेवांच्या चरित्राला पार्थिवत्व कोठेही चिकटलेले नसून मराठी भाषेचा आणि शुद्ध परमार्थाचा गौरव करण्याकरिताच केवळ ईश्वरी तेज या मानवदेहातून चमकून गेले, असे मानतात. परंतु आजच्या चिकित्सक माणसाला ज्ञानदेवांच्या सर्वज्ञतेची ही संगति पटेलच असे नाही. बरे, ज्ञानदेवांच्या वाङमयात त्यांच्या या सर्वज्ञतेची कारणमीमांसा शोधावी तर स्वात्मानुभवात दंग झालेल्या ज्ञानदेवांनी आत्मचरित्रपर असे काही सांगितल्याचे फारसे कुठे आढळत नाही. आणि मग चिकित्सक बुद्धीने ज्ञानदेवपूर्वकालातील वाङमयाशी ज्ञानदेव वाङमयाचे साम्य शोधले जाते. ज्ञानदेव चरित्राकडे भाविक आणि चिकित्सक दृष्टीने पहावयाच्या या समन्वयाचे उदाहरण लक्षात ठेवण्यासारखे आहे.

ज्ञानदेवसमकालीन भक्तराज नामदेव[२] यांनी पैठण येथे ज्ञानदेवांनी अध्यात्म ग्रंथ पाहिले व त्यात गीता, संबोधिनी टीका यांचा समावेश होता असा

१. पांच संत कवि, १९६३, पृ. १०

२. अध्यात्मग्रंथ पाहती पैंठणी । गीता संबोधिनी जवळी असे
भोगावती स्नान कालिका दरूशन । वेदांत व्याख्यान परिमिती
सांगती पुराण हरि कीर्तनी । —नामदेव —अभंग क्र. ९०७

स्पष्ट उल्लेख केला आहे. सुमारे साडेसातशे वर्षांपूर्वीच्या त्या काळात दक्षिण काशी म्हणून संबोधिले जाणारे पैठण हे महाराष्ट्रातील धर्म व संस्कृति यांचे केंद्र होते. तेथे ज्ञानदेवांना कदाचित् त्या काळातील उत्तमोत्तम सर्व ग्रंथ एखाद्या मठात पहावयास मिळाले असतील. पण ते ग्रंथ कोणते, हे समजायला आज तरी मार्ग नाही. पैठणच्या तत्कालीन ग्रंथांची अशी यादी कुठे उपलब्ध होत नाही. किंवा ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव या ग्रंथांच्या शेवटी आपण कोणते ग्रंथ पाहिले याची संदर्भ सूचिही ज्ञानदेवांनी दिलेली नाही. मग ज्ञानदेवांनी कोणते ग्रंथ अभ्यासिले असावेत हा प्रश्न शिल्लक राहतो.

'जें जें भेटे भूत ते ते मानी भगवंत' अशा संदेश देणाऱ्या ज्ञानदेवांनी अखिल चराचर विश्व हाच एक प्रचंड ग्रंथ मानून त्याच्या अध्ययनांतून ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव यासारखी अद्वितीय वाङमयरत्ने निर्मिली असावीत.

जणु 'मूर्तिमंत डोळस वैराग्यच' असलेले विठ्ठलपंत व समाजाच्या बहिष्काराची झळ आपल्या कोंवळ्या मुलांना लागू नये म्हणून सतत आपल्या मायेची पाखर घालणाऱ्या रुक्मिणीबाई या माता–पित्यांच्या जीवनग्रंथातून कदाचित ज्ञानदेवांनी ज्ञान मिळविले असेल.

निवृत्तिनाथ तर काय त्यांचे साक्षात् गुरु. ज्ञानदेवांची ज्ञानेश्वरीत विलसित झालेली अपूर्व गुरुभक्ति, गुरुचरणांच्या आठवानें शब्दसृष्टी आत्मसात होईल व अवघे सारस्वत जिव्हेस येईल, गोडपणात अमृतालाही लाजवणारे वक्तृत्व लाभेल, गुरुकृपेने आपले श्वासोच्छ्वासही प्रबंध होतील, हा त्यांचा आत्मविश्वास पाहिला म्हणजे ज्ञानदेवांनी निवृत्तिनाथरूपी ज्ञानभांडारांतून या ज्ञानकोश-ग्रंथांतून काय अभ्यासिले असावे हे केवळ कल्पनेने जाणता येईल. चराचर सृष्टी, मातापिता व गुरु या व्यतिरिक्त मूर्त स्वरुपातील अितर कितीतरी ग्रंथ ज्ञानदेवांनी अभ्यासिले असावेत असे नामदेवांच्या उल्लेखावरून दिसते. ज्ञानेश्वरीच्या पहिल्या अध्यायातील मंगलाचरणच घ्या, त्यातील गणेशरूपकांवरून तिन्ही वेद, स्मृती, अठरापुराणे, सहा दर्शने त्यांनी अवलोकिली असावीत हें अुघड आहे. ज्ञानेश्वरीच्या १३ व्या अध्यायात सांख्यशास्त्राचा संक्षेप आहे तर त्यांतच पुढे नासदीय सूक्ताचे विवरण आहे. बृहदारण्यक, कठ व तैत्तिरीयोपनिषद यांचे ज्ञानदेवांच्या वाङमयाशी असलेले साम्य दाखवून दशोपनिषदे त्यांच्या जिव्हाग्री वसत होती असे डॉ. तुळपुळे[1] सांगतात. ज्ञानेश्वरी ही गीतेवरची साक्षात् टीका, तेव्हा गीता हा ग्रंथ त्यांनी संदर्भासाठी

१. पांच संतकवी – पृ. १०

अनुक्रमणिका





घेतला होता हे वेगळे सांगण्याची आवश्यकताच नाही. आचार्यांच्या 'शत-श्लोकी'ची छाया ज्ञानेश्वरीवर असल्याचे व अमृतानुभवावर योगवासिष्ठाची पुष्कळच छाया असल्याचे डॉ. तुळपुळे[१] यांचे मत आहे. श्री. पांगारकर[२] यांनी ज्ञानेश्वरीचा भागवताशी असलेला निकट संबंध दाखविला आहे. डॉ. शं. दा. पेंडसे[३] यांनी ज्ञानदेवांचे आचार्यानुसरण सप्रमाण सिद्ध केले आहे. तेव्हा ज्ञानदेवांचा 'ब्रह्मसूत्रभाष्याचा अभ्यास स्पष्टच आहे. ज्ञानेशांनी रामानुजाचार्यांचेही काहीसे अनुसरण केले आहे असे पांडुरंगशर्मा यांचे मत होते. ज्ञानदेवांनी अनुसरण कुणाचे केले या वादात न पडता ज्ञानेश्वरांनी रामानुज-भाष्य वाचले असावे असे म्हणता येईल. ज्ञानेश्वरीच्या सहाव्या अध्यायातील योगाच्या सूक्ष्म विवरणावरून त्यांची पतंजलीच्या योगसूत्रभाष्याशी असलेली जवळीक कुणाच्याही लक्षांत येण्यासारखी आहे. पांडुरंगशर्मा[४] यांनी ज्ञानदेवीचे ईशावास्योपनिषद् या ग्रंथाशी असलेले साम्य तपशीलवार दाखविले आहे. ज्ञानेश्वरांची योगप्रक्रिया ही पौर्वात्य चरक, सुश्रुत, वाग्भटादि वैद्यक ग्रंथ-कारांच्या विवेचनास धरून आहे, असे दीक्षित[५] यांनी एका स्वतंत्र ग्रंथाधारे मांडले आहे. ज्ञानदेवांनी माध्व द्वैतीमताचा पूर्वपक्ष मानून त्यांचे खंडन केले असे मानले जाते, त्यावरून ज्ञानदेवांनी माध्वांचेही ग्रंथ संदर्भार्थ घेतले असावेत असे अनुमान करता येईल. वरील सर्व ग्रंथाचा ज्ञानेश्वरांच्या संदर्भ ग्रंथांच्या यादीत समावेश करावा असे कुणालाही वाटेल.

ज्ञानदेवांचा नाथपंथाशी संबंध आला तो गुरुपरंपरेने. आदिनाथ, मत्स्येंद्रनाथ, गोरखनाथ, गहनीनाथ, निवृत्तिनाथ या त्यांनीच दिलेल्या परंपरे-नुसार त्यांचा तत्कालीन नाथपंथी ग्रंथांशी परिचय झाला असला पाहिजे हे उघड आहे. निळोबा[६] सांगतात त्याप्रमाणे गुरुपरंपरेने आलेले नाथपंथीय गुह्य-ज्ञान ज्ञानेश्वरीत ज्ञानदेवांनी प्रगट केले आहे. यावरून गोरक्षकिमयागार, गोरक्ष–अमरनाथ संवाद, गोरक्षगीता सिद्धसिद्धांतपद्धती इत्यादि नाथपंथीय

१. पांच संतकवि पृ ११
२. महाराष्ट्र वाङ्मयाचा इतिहास खंड १, पृ. ५२१
३. ज्ञानेश्वरांचे तत्वज्ञान, १९४१ (४५१)
४. ज्ञानेशीय ईशावास्य– 'ज्ञानेश्वर, ऑगस्ट १९४८ ते १९५०
५. ज्ञानेश्वरीचे शास्त्रीय मंथन, १९३८
६. निळा म्हणे ऐसियापरी । सांप्रदायाची थोरी । प्रकट केली ज्ञानेश्वरी । भगवदगीता उकलोनी ॥ १५५८ वा अभंग

ग्रंथ ज्ञानदेवांच्या संदर्भग्रंथांच्या यादीत घालता येण्यासारखे आहेत. वि. ल. भावे म्हणतात की दोहोंतले पाणी मूळ एकाच झऱ्यातले आहे. महेश्वरानंद म्हणजेच गोरक्षनाथ व त्यांच्या महार्थमंजिरीचे अनुसरण ज्ञानेश्वरीत आहे असे मत ज्ञानदेवोपासक[1] यांनी मांडले आहे. तर श्री. ग. वा. तगारे यांनी ज्ञानेश्वरांचा साधनमार्ग विशुद्ध वज्रयान पंथाचा होता असा विचार मांडला आहे. डॉ. पेंडसे म्हणतात, "सूक्ष्मपणे पाहिले तर असे दिसते की उपनिषदे, गीता, गौडपादकारिका, योगवासिष्ठ, शांकरमत, काश्मिरी शैव संप्रदाय आणि गुरुपरंपरेने आलेले नाथपंथीय तत्वज्ञान अशा सप्तसिंधूंचे ओघ ज्ञानेश्वरीच्या अद्वैतसागरास मिळाले आहेत. यावरून ज्ञानेश्वरकाली अुपलब्ध असलेले वरील पंथांचे तत्वज्ञान ग्रंथ ज्ञानेश्वरांच्या संदर्भ यादीत समाविष्ट करण्यास प्रत्यवाय नाही. भागवतानंतर ज्ञानेश्वरी रचली गेली व तिचे ज्ञानेश्वरीशी कल्पनासाम्य व विचारसाम्य आहे हेही मान्य करता येण्यासारखे आहे असे सांगून भागवतात श्रीकृष्ण व गोपी यांच्या वर्णिलेल्या वासनायुक्त संबंधाला ज्ञानदेवांनी ज्ञानेश्वरीत अुदात्त, सोज्वळ व भक्तियुक्त स्वरूप देअून आपले वैशिष्टय प्रगट केले आहे. यामधील फरकांचे मर्म श्री. म. माटे यांनी अुकलून दाखविले आहे.

शिवकल्याण यांनी अमृतानुभवावरील नित्यानंदैक्यदीपिकेत ज्ञानेश्वरांच्या निरूपणाला योगवासिष्ठ, ब्रह्मगीता, उपनिषदे अित्यादि प्राचीन ग्रंथांतून आधार दाखविले असून ज्ञानेश्वरीतील विवेचनाची मनुस्मृती, भागवतपुराण, शंकराचार्यांची विवेकचूडामणी, शतश्लोकी, प्रबोधसुधाकर यातील दृष्टांताशी साम्य असल्याचे प्रा. न. र. फाटक यांनी दाखविले आहे. विष्णुपुराणही ज्ञानदेवांना परिचित होते असे फाटक[2] सांगतात.

श्री. मा. कुलकर्णी[3] यांनीही अुपनिषदे व ज्ञानेश्वरी यांतील साम्यस्थळे शोधिली आहेत.

य. वि. परांजपे[4] यांनी योगवासिष्ठातील तत्त्वज्ञानाचा ज्ञानदेव वाङ्मयावर झालेल्या परिणामांचे विवेचन केले आहे. विशेषतः योगवासिष्ठ व ज्ञानदेवांचे

---

१. 'महाराष्ट्र' नागपूर मार्च ते नोव्हेंबर १९५१

२. संत, पंत व तंत, १९५७, (पृ. ४०-५२)

३. ज्ञानेश्वर : वाङमय आणि कार्य १९५२ (पृ. २३३-२४६)

४. अुपनिषदे व ज्ञानेश्वरी : काही साम्य स्थळे, विदर्भ संशोधन मंडळ, वार्षिक १९६३ (पृ. १४७-१५६)

ज्ञानेश्वरी व अमृतानुभव ग्रंथ यांची तत्वज्ञानदृष्टया तुलना व त्यातील साम्यभेद त्यांनी दाखविले आहेत.

याज्ञवल्क्यास गुरुंनी सोडले, त्यांना वेद ओकावे लागले. आपदा सोसून अपौरुषेय असे वेदवाङ्मय त्यांनी स्वतः संपादिले. या गोष्टीचे ज्ञानदेवांच्या जीविताशी साम्य आहे. त्यांनीही बहिष्कार, विटंबना यांना तोंड देऊन जगाच्या अुद्धाराचा मार्ग सांगितला. योगीश्वर याज्ञवल्क्य व योगीश्वर ज्ञानदेव यांच्या जीविताप्रमाणे वाङ्मयातही समान विचार असल्याचे अमृतानुभव व याज्ञवल्क्यस्मृती यांच्यातील समान स्थळे दाखवून पां. ज्ञा. कुलकर्णी[1] यांनी प्रतिपादन केले आहे. याज्ञवल्क्याप्रमाणे कवष[2] ऋषींच्या चरित्र व वाङ्मयाशी ज्ञानदेव चरित्र व वाङ्मय यांची तुलना करून त्यांच्यातील विचारसाम्याचे विवेचन, अश्वत्थवृक्ष वर्णन, विश्वाच्या उपक्रम–उपसंहारासंबंधीच्या कल्पना, त्रैकालिक सत्याचे प्रवर्तन, ऋग्वेदाच्या शाकल संहितेच्या १०व्या मंडलात वर्णिलेल्या पाच सूक्तांचे सार चांगदेवपासष्टीत आहे, या उदाहरणांच्या आधारे पांडुरंगशर्मा[3] यांनी केले आहे.

भागवताशी ज्ञानदेवांचा दृढ परिचय होता, हे श्री. पांगारकर यांनी दाखवल्याचा उल्लेख वर एके ठिकाणी आला आहेच. भागवतातील अनेक कथांचे उल्लेख ज्ञानेश्वरीच्या दृष्टांतात आलेले आढळतात. याच्या जोडीला महाभारत व रामायण यातील कथांचा उल्लेखही प्रसंगाप्रसंगाने ज्ञानदेवांनी केलेला आहे. या सुमारे ६०–६५ कथांपैकी प्रचलित कथा वगळून अितरांची ससंदर्भ चर्चा ना. मो. सोमण[4] यांनी करून ज्ञानदेवांनी कुठेही विसंगती येऊ दिली नाही, हे त्यांच्या दृष्टांतांचे वैशिष्टच दाखवून दिले आहे. शं. वा. दांडेकर[5]

---

१. संस्कृत योगवासिष्ठ व ज्ञानेश्वरी–अमृतानुभव योगवासिष्ठ आणि संत वाङ्मय, मराठी संत वाङ्मयावर योगवासिष्ठाचे झालेले परिणाम १९५४ (पृ. १५६–२३९)

२. याज्ञवल्क्य व ज्ञानेश, ज्ञानेश्वर, सप्टेंबर १९५० (पृ. ३–११४)

३. महर्षि कवष व संत ज्ञानेश, ज्ञानेश्वर जून १९५९, (पृ. १–११)

४. ज्ञानेश्वरीतील कथासंदर्भ, ज्ञानेश्वरदर्शन, शास्त्रीयादि विषय, भाग २, १९३४ (पृ. १८०–१९६)

५. सार्थ ज्ञानेश्वरी, १९५३, (पृ. ८५३–८६६ : काही पौराणिक कथानके) यात संदर्भ दिलेला नाही.

व नानामहाराज साखरे[1] यांनीही ज्ञानेश्वरीतील पौराणिक संदर्भ असलेल्या रामायण, महाभारत, भागवत आदी ग्रंथांतील मूळ कथांचे दिग्दर्शन केले आहे.

ज्ञानदेवांनी आपल्या पूर्वसूरींच्या ग्रंथाध्ययनाचा आपल्या धर्मकीर्तनात कसा कौशल्यपूर्ण उपयोग करून घेतला आहे हे लक्षात येण्यासारखे आहे. ज्ञानेश्वरीत आलेल्या समर्पक उपमानांची सूक्ष्मता पाहून त्यांच्या आध्यात्मिक व आधिभौतिक अनुभवांची व्यापकता ध्यानात येते. तसेच भानु–प्रभा, सागर–संहिता, चंद्र–चकोर, चातक–मेघ आदी सांकेतिक स्वरूपाच्या पुनरुक्त उपमानावरून त्यांच्या संस्कृत, वेदांत ग्रंथाध्ययनाचा व पूर्वकाव्य–साहित्य अध्ययनाचा पडताळा येतो, असा निष्कर्ष ग. श्री. हुपरीकर[2] यांनी काढला आहे.

ज्ञानेश्वरीच्या वाङ्मयीन अभ्यासेतिहासात डॉ. रा. शं. वाळिंबे यांच्या 'ज्ञानेश्वरीतील विदग्ध रसवृत्ती' (१९५३) या ग्रंथाला अद्वितीय स्थान आहे. सर्वांगीण स्वरूपाच्या या ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासात ज्ञानेश्वरांचा संस्कृत साहित्यशास्त्र व काव्यशास्त्र या विषयीचा व्यासंग विविध ठिकाणी दाखवून दिलेला आहे.

ज्ञानदेवांनी वाचले असावेत अशा ग्रंथांची यादी आणखीही वाढविता येईल. साहित्य सम्राट तात्यासाहेब केळकर यांनी एक ठिकाणी म्हटले आहे, की "लेखकाच्या लेखनात प्रगट झालेले ज्ञान हे तत्कालीन ज्ञानाच्या प्रगतीचे निदर्शक असते. त्यांत अनेक विषयांना स्पर्श केलेला असला तरी त्यावरून त्या लेखकाला त्या त्या प्रत्येक विषयात तज्ज्ञ मानणे चुकीचे आहे," प्रस्तुत यादीसंबंधी असेच म्हणता येईल. ज्ञानदेवांच्या वाङ्मयात पूर्वसूरींच्या काही ग्रंथांतील आढळलेल्या साम्यावरून तो प्रत्येक ग्रंथ ज्ञानदेवांनी अवलोकिला होता, त्याचा अभ्यास केला होता, त्याचा संदर्भ घेतला होता असे मानणे अतिशयोक्तीचे ठरेल. परंतु एक मात्र खरे, की ज्ञानदेवांच्या संभाव्य संदर्भ ग्रंथांची यादी थोडीफार का होईना अशा विचारतरंगातून साकार होऊ शकेल.

◆ ◆ ◆

---

१. सार्थ ज्ञानेश्वरी, आ. ८ वी (पृ. ८६८-८८२)– (ओवी संदर्भ व कथा यासह, १९४१, ज्ञानेश्वरीतील प्रासंगिक कथानके)

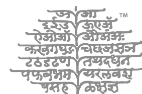
२. तत्त्वज्ञ कवि श्री ज्ञानेश्वर, ज्ञानेश्वरदर्शन, साहित्य खंड, १९३४ (पृ. २५६)

श्री. शे. दे. पसारकर

महाराष्ट्रातील वीरशैव संतांचे कार्य

बाराव्या शतकात कर्नाटकमध्ये जन्मास आलेल्या म. बसवेश्वर, अल्लंप्रभु प्रभृती थोर संतांनी वीरशैव पंथाला एक निश्चित स्वरूप देऊन सामाजिक जाणिवेने ह्या धर्मपंथाचा नव्याने विचार केला. कंठामध्ये धर्मबुद्धीने धारण करण्यात येणाऱ्या इष्ट लिंगाला समतेची जोड देऊन लिंगी व अलिंगी अशी जातिभेदविरहित द्विकोटिक समाजरचना सर्वप्रथम बसवेश्वराने पुरस्कारिली. तत्कालीन चातुर्वर्ण्याला विरोध केल्यामुळे बसवेश्वर आणि पर्यायाने त्याने पुरस्कारिलेला धर्मपंथ अवैदिक ठरला गेला. किंबहुना ठरविला गेला. चातुर्वर्ण्याचा विरोध करण्यातून अंगाशी चिकटलेल्या ह्या अवैदिकतेचा संबंध वेदपूर्व काळाशी लावून काही संशोधक वीरशैवपंथाची प्रेरणा अवैदिक होती असा निष्कर्ष काढताना आढळून येतात. वैदिक परंपरेला धरून वाटचाल करणाऱ्या आणि वेळोवेळी आपल्या मताच्या पुष्टयर्थं गीतोपनिषदांचा दाखला देणाऱ्या वीरशैव धर्मपंथाच्या संदर्भात वरील निष्कर्ष परत एकदा तपासून पाहिला पाहिजे. प्रचलित समाजव्यवस्थेला थोडा विरोध केला की विरोधकाला अवैदिक, पाखंडी संबोधण्याची आपली प्रवृत्ती आपल्या कोत्या मनाची निदर्शक तर आहेच, शिवाय घातकही आहे. वास्तविक भारतामध्ये उदयास आलेले धर्मपंथ जी प्रेरणा घेऊन उदयास आले ती वैदिक धर्माचा सर्वनाश करण्याची अवैदिक प्रेरणा नव्हती, तर सनातन वैदिक धर्मातच उत्पन्न झालेल्या त्रुटी भरून काढण्याची होती. कर्नाटकातील शिवशरणांच्या धर्मकार्याचा भाग सोडून दिला आणि महाराष्ट्रापुरती दृष्टी मर्यादित केली तरीही वरील विधानाचा प्रत्यय येईल. याच संदर्भात महाराष्ट्रातील वीरशैव संतांच्या कर्तृत्वाकडे आणि वाङमयाकडे सहज एक दृष्टिक्षेप टाकला तर असे आढळून येईल की वीरशैव संतांची शिवभक्ती आणि वारकरी संतांची विठ्ठलभक्ती एकच आहे. फरक आहे तो केवळ प्रतीकाचा! एवढेच नव्हे तर ज्ञानेश्वर तुकाराम आदि संतांचीच वाट वीरशैव संतानी चोखाळली असेही दृष्टोत्पत्तीस येईल.

अनुक्रमणिका





मानवा–मानवामधील समतेचा पुरस्कार वारकरी पंथानेही केला; परंतु त्यांची समता केवळ धार्मिकक्षेत्रापुरतीच मर्यादित होती. राव आणि रंक, ब्राह्मण आणि शूद्र त्यांनी समान लेखला, पण देवाचिये द्वारीच ! म्हणूनच की काय त्यांना कोणीही अवैदिक म्हटले नाही. परंतु समतेचा पुरस्कार करणारा आणि ती समता समाजात अंमलात आणण्याचा प्रयत्न करणारा बसवेश्वर आणि त्याचा धर्मपंथ मात्र अवैदिक ठरला गेला, त्याचे कारण मला वाटते समतेचा पुरस्कार हे नसून तो समता सामाजिक क्षेत्रात प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न करणे हेच असावे. भारतीयांचा– अजून बोलावयाचे झाल्यास हिंदूंचा– मनःपिंडच असा आहे की वैचारिक क्षेत्रात नव्या दृष्टीचा, नव्या प्रणालीचा स्वीकार करावयास ते सदैव तयार असतात, परंतु सामाजिक क्षेत्रात मात्र किंचितही हस्तक्षेप त्यांना सहन होत नाही. बसवेश्वराने प्रचलित समाजव्यवस्थेत नवी जाणीव घेऊन का होईना हस्तक्षेप केला. आणि त्याचे पर्यवसान केवळ तो आणि त्याचा धर्मपंथ अवैदिक ठरण्यातच झालें असे नव्हे, तर त्याचा स्वतःचा घात होण्यातही झाले ! एवढेच नव्हे तर समता आणि करुणा यावर अधिष्ठित असलेल्या या पंथाचा कर्नाटकातील इतिहास रक्तरंजितही झाला ! याला जबाबदार केवळ बसववाद्यांची कट्टरताच आहे असे नाही तर प्रचलित समाजरचनेत किंचितही ढवळाढवळ न स्वीकारण्याची आपली कूपमंडूक वृत्तीसुद्धा आहे. बसवेश्वर फार जुना आहे. पण अगदी गेल्या शतकातील समाजसुधारकांच्या हालअपेष्टांचा इतिहास नजरेखालून घातला तर वरील विधानाची सत्यता पटल्यावाचून राहणार नाही. बसवपूर्व वीरशैव पंथ हा वैदिक धर्माचेच एक अंग होता आणि त्याची प्रेरणाही पूर्णतः वैदिकच होती, परंतु बसवेश्वराच्या समाज क्रांतीमुळे हा धर्मपंथ अवैदिक ठरला गेला एवढेच मला म्हणावयाचे आहे.

मराठीतील वीरशैव संतसाहित्याकडे एक ओझरता दृष्टिक्षेप जरी टाकला आणि त्यातील काही संतवचने चाळली तर आपणास वारकरी संतांच्या प्रसन्न वाणीचा, उत्कट अनुभूतीचा उदार आणि व्यापक दृष्टीचा प्रत्यय आल्याविना राहणार नाही, एवढी कमालीची एकरूपता वीरशैव संत व वारकरी संत यांच्या वाङ्मयात आढळते. ज्ञानेश्वरांचाच अनुवाद मन्मथस्वामी जागोजागी करताहेत असे वाटते. ‘ जे जे भेटे भूत । ते ते मानिजें भगवंत ’ ह्या ज्ञानेशांच्या व्यापक भक्तियोगाचा अनुवाद ‘ जे जे देखिजे भूतमात्र ते ते आत्मसूत्र ’ ह्या सूत्रात मन्मथांनी केलेला आहे :

'परमार्थ नोहे लेकुराच्या गोष्टी ।
तेथे व्हावा पोटी अनुताप ॥
दगडाहूनि जीव करावा कठीण ।
अंतरीचा शीण सांडोनिया ॥'

हा बसवलिंगांचा अभंग वारकरी संताच्या नावावर सहज खपून जाण्यासारखा आहे. वारकरी संतांच्या हरिपाठाच्या धर्तीवर वीरशैव संतकवी शिवपाठ लिहितात. बाळ संतोष, आंधळा, जोहार, इ. भारुडे व आध्यात्मिक कूटेही लिहितात, एवढेच नव्हे तर तुकारामांच्या 'येवो येवो विठाबाई' या धर्तीवर 'येवो येवो शिवाबाई माऊलिये' अशी रचना लक्ष्मणांनी केलेली आहे. तेच शब्द कायम ठेऊन व काहीसा बदल करून लक्ष्मणांनी हे पद रचिले आहे. 'गरुडावर बैसून माझा कैवारी आला' असे तुकाराम म्हणतात, तर 'नंदीवर बसून माझा कैवारी आला' असे लक्ष्मण म्हणतात. आणि कैलासाकडे दृष्टी लावून बसलेल्या या शिवभक्तांना महाराष्ट्राच्या आराध्यदैवताचा आणि आराध्य पीठाचा विसर पडला काय ? मुळीच नाही. लक्ष्मण म्हणतात :–

'भवनाशनी पंढरी । पाहू चला हो झडकरी ।
पूर्णब्रह्म तो श्रीहरी । भीमातटी शोभतसे ।
विठू श्याम तो सुंदर । कटी ठेऊनिया कर ।
ब्रह्मादिकाचा पितर । वाट पाहे भक्तांची ॥'

वरील गोष्टींचा विचार करता मागे म्हटल्याप्रमाणे, वीरशैव संतांनी ज्ञानेश्वरादी वारकरी संतांचीच वाट चोखाळली हे मत दृढ व्हावयास लागते. खरे पाहिले असता संत हे पंथातीत असतात. आणि म्हणूनच अंतरंगी एकरूप असतात ! आत्मसाक्षात्काराचा अनुभव सार्वत्रिक व सार्वकालिक असतो. दोन भिन्न कालखंडांतील व भिन्न पंथांतील व्यक्तींना हा अनुभव आल्यावर काळ आणि पंथ यांची वर्तुळे क्षीण होऊन ते अंतरंगी एकरूपच होतात. म्हणूनच ज्ञानेश्वरांचा अनुवाद करताना किंवा त्यांच्यासारखे आपले बोल सजविताना मन्मथांना पंथाची अथवा पंथीयांची अणुमात्र क्षिती वाटत नाही. ज्ञानेश्वर हे वारकरी पंथाचे अध्वर्यु आहेत व आपण वीरशैव आहोत असा भेद त्यांच्या चित्ताला शिवत देखील नाही. खरा वीरशैव कसा असतो हे सांगताना ते निस्संकोचपणे ज्ञानेश्वरीच्या १३ व्या अध्यायातील ज्ञानलक्षणे उचलतात. ज्ञानेश्वरांची भाषाशैली त्यांच्या रचनेत जागोजाग उमटताना दिसते. परंतु ही उचलेगिरी नसून ज्ञानेश–मन्मथांची अंतरीची एकरूपता आहे, मन्मथांच्या मनात ज्ञानेश्वरांबद्दल असलेली गाढ श्रद्धा आहे, हे लक्षात घेणे अगत्याचे आहे.

अनुक्रमणिका



सोळाव्या शतकातील परिस्थितीच्या पार्श्वभूमीवर वीरशैव संताच्या कार्याचे आलोडन केले तर त्यांच्या कर्तृत्वाची महती आपल्या ध्यानी येईल. विजयनगरच्या हिंदु साम्राज्याचा अस्त झाल्यानंतर महाराष्ट्राच्या इतिहासावर पसरलेली ती भयाण काळोखी रात्र. 'दार उघड बये दार उघड' असा आदिमायेपुढे हुंबरडा फोडणारे एकनाथ. त्यांच्याच काळात जन्मास आलेल्या मन्मथांनी 'मन्मथ आलासे भूलोका । आता कोणी भिऊ नका' असा त्रस्त व स्वधर्मवंचित वीरशैवांना दिलासा द्यावा यात नवल नाही. अस्मानी–सुलतानीच्या जबरदस्त आघाताने अवघा मराठी समाज दिङमूढ झाला. ब्राह्मणांनी कारकुनी पेशा पत्करला. क्षत्रियांनी तलवार टाकून हाती नांगर घेतला. दुःख व दारिद्र्य यांची अवकळा सर्वत्र पसरली. अदिलशाही व निजामशाही यांच्यामध्ये जेव्हा लढाया होत तेव्हा हिंदु प्रजेलाच लुटालूट जाळपोळ बाटवाबाटवी अशा प्रकारांना बळी पडावे लागे. दुरवस्थेचे चित्र एकनाथांच्या वाङमयात आपणास पहावयास सापडते. धार्मिक छळ तर असह्यच झाला. 'हिंदू बलात्काराने बाटवले गेले. देवळे मोडली गेली, देव फोडले गेले, बायका भ्रष्ट केल्या गेल्या, साधुसंत छळले गेले ... देवळांच्या मशिदी झाल्या, पर्वत्यांचे पीर झाले, घाटांचे दर्गे बनले ... धर्म केवळ लोपून गेला,', (वि. का. राजवाडे). अशी सर्वत्र अंधकारमय स्थिती होती. वारकरी पंथात नामदेवानंतर एकनाथापूर्वी प्रभावी व्यक्तिमत्त्वाचा कोणीही संत झाला नाही. महानुभाव पंथाची अवस्था तर अतिशय दयनीय झाली होती. मुस्लिम आक्रमणाच्या काळात या पंथाचे तृतीय आचार्य कवीश्वर भास्करभट्ट बोरीकर यांना आपल्या पंथीयांसह कोंकणात परागंदा व्हावे लागले !

मुस्लिमांच्या राजकीय व धार्मिक आक्रमणामुळे किंकर्तव्यमूढ व हतवीर्य झालेल्या महाराष्ट्रीय समाजाला मार्गदर्शन करण्याच्या कामी नाथ, महानुभाव व वारकरी पंथ निष्प्रभ ठरले ! नाथ वारकरी संप्रदायाची ही गत तर वीरशैव संप्रदायाची नुसती कल्पनाच केलेली बरी ! वारकरी पंथाचे पुररुज्जीवन करावयास एकीकडे एकनाथ उभे टाकले तर वीरशैवपंथाला उजळा द्यावयास दुसरीकडे मन्मथ ! भयाण अंधकारातून वाट काढीत नाथांना वारकऱ्यांची पताका पुन्हा डौलाने फडकाविली, तर तशीच वाटचाल करून मन्मथांनी मेलेल्या वीरशैव मनाला पुन्हा संजीवित केले ! एकाच काळात हे दोन्ही संत आपापल्या क्षेत्रात कार्यरत होते. मन्मथांसमोर दोन कार्ये होती. लोपलेल्या वीरशैव पंथाला उजळा देऊन वीरशैवांना जागृत करणे आणि नाथांच्या कर्तृत्वाने पुनरुज्जीवित झालेल्या वारकरी संप्रदायाच्या आत्यंतिक प्रभावापासून वीरशैवांना

दूर ठेवणे ! मला वाटते, मन्मथांच्या किंवा इतर वीरशैव संतांच्या वाङ्मयात जी थोडीबहुत कट्टरपंथीय वचने आढळतात ती याच कारणामुळे असावी. वारकऱ्यांच्या आत्यंतिक प्रभावामुळे अल्पसंख्य वीरशैव देखील वारकरी पंथात सामावून जातील आणि स्वतःचे संस्कृति-वैशिष्टय गमावून बसतील अशी भीती वीरशैव संताना वाटणे अस्वाभाविक नव्हते ! याचा अर्थ वीरशैव संत अनुदार होते व त्याच्या मनांत वारकरी पंथाबद्दल अप्रीती होती असे कुणास वाटल्यास ते चुकीचे ठरेल. संत संतांचा दुस्वास कधीच करणार नाहीत. शिवाय वीरशैव संतानी वारकरी संताचीच वाट चोखाळली आहे, हे आपण मागे पाहिलेच आहे. परंतु कोणत्याही धर्मपंथाचे काही वैशिष्टय असते आणि त्या वैशिष्टयांची जपणूक करणे आपले कर्तव्य असते, याची जाणीव वीरशैव संताना होती. वारकरी पंथाचा तिरस्कार म्हणून नव्हे पण वीरशैवांचे पंथ-वैशिष्टय कायम ठेवण्यासाठी म्हणून वारकऱ्यांच्या प्रभावापासून वीरशैवांना अलिप्त ठेवणे जरूर होते. हेच कार्य मन्मथादि संतानी केले.

म्हणून –

‘ शिवभक्ताचे कुळी जन्मुनी करंटा ।
न भजे चोरटा शंकरासी ।।
छपवुनी लिंगा घाली तुळशीमाळ ।
जन्मला चांडाळ मातेगर्भी ॥ अथवा–
सांडोनि शिवाते दुजियाते ध्याती ।
त्याचे तोंडी माती जन्मोजन्मी ॥ ’

अशी कट्टरवचने मन्मथांच्या वाङमयात आढळतात.

‘ जरी ज्ञानी पूर्ण झाला । तरी स्वधर्माचारे मान त्याला ।
आचारभ्रष्ट होता व्यर्थ गेला । जन्मा येऊनिया ।। ’

असा आचरणावर त्यांनी भर दिला. आचारभ्रष्ट होऊ नये हेच त्यांना परोपरीने सांगावयाचे आहे. वैशिष्टय असतेचमुळी आचारात, आचरणात । म्हणूनच –

‘ लिंगनिष्ठा परिपूर्ण । तो लिंगा असे लिंग होवोन ।
लिंग गेलिया प्राण । राहे केवि तयाचा ॥

असा लिंगनिष्ठेचा पुरस्कार व गौरव त्यांनी केला आहे.

वरील सर्व वचनांचा विचार ती वचने ज्या काळात उच्चारली गेली त्या काळाच्या संदर्भातच करणे योग्य होईल. ह्या वचनांमधून प्रतीत होणारा

सामाजिक व धार्मिक आशय पूर्वग्रह निरपेक्ष दृष्टीने निरखावयास हवा. ज्या काळात वारकरी संप्रदायाचा महिमा वाढत होता, आणि यच्चयावत् मराठी लोक त्याच्या प्रभावाखाली येऊन मूठभर वीरशैवांचे वीरशैवत्वच लोपण्याचा संभव होता, अशावेळी पंथीय वैशिष्ट्य जपण्यासाठी ‘ निजू नका जागा जागा। अपुल्या स्वधर्माने वागा ’ अशी स्वधर्मपालनाचा उद्घोष करणारी वचने वीरशैव संतांनी लिहिणे योग्यच नव्हे, तर अपरिहार्यसुद्धा आहे ! लिंगनिष्ठेचा पुनः पुन्हा उच्चार करणारे मन्मथ ‘ बद्धता ’ म्हणजे काय हे स्पष्ट करताना ‘ आम्ही वीरशैव जंगम। आम्हापुढे कोणी नाही. उत्तम। आम्हीच जाणो म्हणतो लिंगवर्म | तिचि बद्धता ।। ’ असा अतिरेकी व अहंमन्य जंगमांचा निषेधही सहजपणे करून जातात. मराठी वीरशैव संताची थोडीफार कट्टरता म्हणजे आपले पंथीय वैशिष्ट्य टिकविण्याची धडपड आहे, हे कोणालाही मान्य व्हावे. या कट्टर वचनांचे आणखी वेगळ्या रीतीने समर्थन करता येईल. परमार्थसाधनेत, आराध्यदेवतेविषयी एकनिष्ठा असणे अतिआवश्यक असते. साधकाची श्रद्धा बळकट करण्यास व त्यास शीघ्र ध्येयाप्रत नेण्यास हीच एकनिष्ठा समर्थ असते. एकदा प्रतीक म्हणून शिवलिंगाचा स्वीकार केल्यानंतर इतर विष्णू-देवी इ. प्रतीकांचा केवळ विचार करणेही एकनिष्ठेच्या दृष्टीने घातक असते, व त्यामुळे साधकाचे चित्त विचलित होऊ शकते. या एकनिष्ठतेपोटीच वीरशैव संताच्या वाणीतून कट्टर पंथीय वचने उद्भवली आहेत. एकनिष्ठेचा खेळखंडोबा करून कुणबटाच्या कुळवाडीप्रमाणे, ‘ आन आन देवो मांडणाऱ्या ’ भक्ताचा निषेध ज्ञानेश्वरांनी सुद्धा केलेला आहे (कुणबट कुळवाडी। तैसा आन आन देवो मांडी). कुणाला चुकूनही कठोर न बोलणारी ज्ञानेश्वरांची मृदुवाणी अशा भक्ताला ‘ वेश्या ’ म्हणण्याइतकी तिखट झाली आहे. याचा अर्थ एकनिष्ठेचे मर्म ज्ञानेश्वरांनी बरोबर ओळखले होते असाच होतो. तेव्हा अशा कट्टर वचनांबद्दल वीरशैव संतांना संकुचित वृत्तीचे अथवा अनुदार मताचे ठरविणे समंजसपणाचे होणार नाही.

कर्नाटकामध्ये ज्याप्रमाणे शैव वैष्णवांचा संघर्ष झाला आणि कर्नाटकाचा धार्मिक इतिहास लांछित झाला, तसा प्रकार महाराष्ट्रात कधीच घडला नाही. याचे कारण ज्ञानेश्वरासारख्या लोकोत्तर संताचा मराठी जनमानसावर असणारा विलक्षण प्रभाव असू शकेल. ज्ञानेश्वर हे नाथशैव असूनही त्यांच्या विठ्ठलभक्तीमुळे जे अनेक बदल महाराष्ट्रात झाले, त्यापैकी मराठी भूमीवरील ‘ हरिहरैक्य ’ होय. ‘ हरिहर आले खेवा ’ असा अपूर्व सोहळा या मराठी भूमीवर साजरा झालेला आहे. “ विठोने शिरी वाहिला देवराणा ” ही या अपूर्व

अनुक्रमणिका

सोहळयाची एक बाजू तर 'शिवाने हृदयी वाहिला देवराणा' ही दुसरी बाजू ! 'कैलासीचा राणा आणि वैकुंठीचा राणा दोघेही एकाचवेळी एकाच भूमीत आपापल्या भक्तांना भक्तीची प्रेरणा देत होते., समतेची दीक्षा देत होते., करुणेची महती पटवीत होते' असे श्री. रा. चिं. ढेरे यांनी केलेले विधान यथार्थच होय (प्राचीन मराठीच्या नवधारा, पृ. ३९).

महाराष्ट्र ही संतांची भूमी आहे. आणि ज्ञानेश्वरासारख्या लोकोत्तर संताचा वारसा मराठी संतांना लाभलेला आहे. वीरशैव संतांच्या अभंगवाणी-तून हाच वारसा पदोपदी दृग्गोचर होतो. लक्ष्मणासारख्या वीरशैव संतकवीने 'भवनाशनी पंढरी। पाहू चला हो झडकरी' असे एक तुलसीदल पंढरीच्या पांडुरंगावर वाहिल्याचे आपण मागे पाहिलेच आहे. याचा अर्थ वीरशैव संत उदारमतवादी व समन्वयशील वृत्तीचे होते असाच होतो. महाराष्ट्राच्या आराध्य दैवताची–पंढरीच्या पांडुरंगाची–त्यांनी कधी निंदा केली नाही की वारकरी किंवा इतर कोणत्याही पंथातील संतांचा कधी दुस्वास केला नाही. वारकरी संतांनी सुद्धा महानुभावांबद्दल जसे उद्‌गार काढले तसे अनुदार उद्‌गार वीरशैव संतांच्या बाबतीत कधीच काढले नाहीत. वीरशैव आणि वारकरी दोन्ही पंथ ह्या महाराष्ट्र भूमीवर खेळीमेळीने व एकोप्याने वाढले. दोन्ही पंथातील संतांचा बाह्यवेष भिन्न असला तरी त्यांचा आत्मा मात्र एकच आहे !

वीरशैव धर्मपंथ हा भक्तिसंप्रदाय आहे. उलट शिवभक्ती व विशुद्ध नैतिक आचरण यावर अधिष्ठित असलेला हा सरळ मार्गी, परमतसहिष्णु, उदार जीवनदृष्टी असलेला व 'सर्वं शिवमयं जगत्'चा उद्‌घोष करणारा भक्तिसंप्रदाय आहे. हा संप्रदाय वैदिक परंपरेशी कधीच फटकून वागला नाही. वीरशैवांचे तत्वज्ञान आणि वैदिक हिंदू धर्मांचे तत्वज्ञान यांमध्ये फारसा भेद नाही. जो काही आहे तो, इतर वैदिक धर्मपंथांचा वैदिक धर्माशी असलेल्या भेदाइतकाच सौम्य आहे. त्याला भेद न म्हणता वैशिष्टच म्हणता येईल. वीरशैवांचा आधारग्रंथ असलेला शिवयोगी शिवाचार्य रचित 'सिद्धान्त शिखा-मणी' हा ग्रंथ वेदविरोधी नसून त्यामध्ये वीरशैव धर्माला 'वेदवेदान्तसंमत' 'वेदमार्ग अविरोधेत्' असेच संबोधिले आहे. वीरशैव वाङ्मयाचा, इतिहासाचा व तत्वज्ञानाचा सखोल अभ्यास करून 'वीरशैव धर्म वैदिकच आहे' असा निष्कर्ष काढणाऱ्या श्री. म. पु. पाटील या थोर वीरशैव संशोधकाचे मत मान्य होण्यास हरकत नसावी. ('वीरशैवधर्म वैदिक का अवैदिक ?'–ज्ञानप्रसाद, सप्टें. १९७०) वैदिक व अवैदिक यासाठी आर्य व अनार्य असा स्थूलभेद करणे



योग्य नाही. आर्यामध्येच वैदिक कर्मकांडाचे अनुकरण करणारे व त्याला विरोध करून औपनिषदिक तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार करणारे असे दोन तट होते. त्यापैकी वैदिकांनी औपनिषदिकांना दक्षिणेकडे पिटाळून लावले. ह्या दोन्ही तटांमध्ये झालेला संघर्ष शिवोपासनेसंबंधी झालेला नसून कर्मकांडाबद्दल झाला. असा श्री. का. म. जंगम यांनी मांडलेला विचारही ह्या संदर्भात विशेष मननीय व उल्लेखनीय आहे. ('शिवसंप्रदाय' – शिवशरण आक्टो. १९७५).

मराठी वीरशैव संतांच्या वाङमयनिर्मिती मागच्या प्रेरणेचा शोध घेतला तर ही प्रेरणा वैदिकच आहे, असे आढळून येईल. वैदिक परंपरेला परोपरीने जपण्याचा प्रयत्न वीरशैव संतांनी केला. सामाजिक समतेचा प्रत्यक्षात आविष्कार करणाऱ्या बसववादी विचारधारेला सामाजिक संघर्षाला बळी पडावे लागले, परंतु वारकरी पंथाशी समांतर वाटचाल करणाऱ्या महाराष्ट्रातील वीरशैवपंथाला मात्र अशा संघर्षाला तोंड देण्याची पाळी आली नाही. याचे कारण वैदिक परंपरेचा बीमोड न करण्याची आणि धर्मक्षेत्रातच आपला अधिकार प्रस्थापित करण्याची वीरशैव संतांची वृत्तीच आहे. हे कबूल करण्यास प्रत्यवाय नसावा. या समन्वयशील व परंपरा जपणाऱ्या वृत्तीतच मराठी वीरशैव-संतांच्या कार्याचे यश व महती सामावलेली आहे.



अनुक्रमणिका

डॉ. कु. उषा वि. करंबेळकर

पुराणातील सुपरिचित पण गूढ व्यक्ती

त्यागमूर्ति दधीची : ५ :

१. प्रास्ताविक– "गुहा नामानि दधिरे पराणि।"

(ऋ. वे. १०.५.२)

दधीचि अथवा दधीच ऋषि वैदिक काळापासून प्रसिद्ध आहे. वैदिक वाङ्मयात त्याला दध्यङ आथर्वण अथवा दध्यङ आंगिरस म्हटले आहे (तां. ब्रा. १२.८.६; गो. ब्रा. १.४.२१). पुराणांत त्याचे जे चरित्र आले आहे त्यात बरीच विसंगतता आढळते. कांही पुराणांनी तो वैवस्वत मन्वन्तरात झाला (ब्रह्माण्ड ३.१.७४) असे म्हटले आहे व इतरांनी त्याला स्वायंभुव मन्वन्तरातील ठरविला आहे (भागवत ४.१.४२). पुराणावरून त्याच्या पित्याचे नांव च्यवन व आईचे सुकन्या होते असे समजते. म्हणजे तो भार्गवकुलोत्पन्न ठरतो. काही पुराणात त्याच्या आईचे नांव 'चिति' किंवा 'शांति' म्हटले आहे. त्याची पत्नी सुवर्चा अथवा गभस्तिनी वडवा नांवाची होती. महाभारतांतील वर्णनावरून त्या ऋषीचा आश्रम सरस्वतीच्या तीरावर होता तर ब्रह्माण्ड पुराणाने तो गंगाकिनारी होता अशी माहिती दिली आहे. म्हणजे चरित्रदृष्टया या ऋषीच्या संबंधात पुराणांची एकवाक्यता नाही. म्हणूनच पाश्चात्य पंडितांनी या ऋषीबद्दल "a mythical sage transformed into a teacher lay later Samhitas and Brahmanas" (वेदिक इण्डेक्स) आणि "Dadhicha is hopelessly enveloped in table" (पार्जिटर) असे निराशेचे उद्गार काढले आहेत. परंतु सर्व पुराणग्रंथांचे जर कोणत्या बाबतीत एकमत असेल तर ते दोन गोष्टीविषयी आहे :

अनुक्रमणिका





(१) त्याने मधुविद्या सांगितली व (२) इंद्राने वृत्रवध करावा म्हणून त्याने आपल्या अस्थि वज्र बनविण्यासाठी दिल्या. (म. भा. वन ८१.२१; शल्य ५०.२९; पद्म पु. १५५.६.९–१०; स्कन्द. १.१.१७, ७.१.३४; ब्रह्म ११०

२ ऋग्वेदांत

ऋग्वेदात दध्यङ्‌ आथर्वणाचा उल्लेख नऊ वेळा येतो. फक्त एका ठिकाणी तो ऋषि असल्याचे म्हटले आहे. (६.१६.१४) व आणखी एका उल्लेखात त्यांचे कण्व, अत्रि वगैरे ऋषिबरोबर नांव येते. (१.१३९.९). बाकीच्या सर्व संदर्भात दध्यङ्‌ संबंधी केवळ दोनच महत्त्वाच्या गोष्टींचे उल्लेख आहेत : १) अश्विनौ देवांनी दध्यङ्‌ला अश्वमुख बसविले. त्या मुखाने त्याने देवांना "त्वष्टयाने मधु कोठे ठेवले आहे ते गुप्त स्थान सांगितले. दध्यङ्‌चे अश्वमुख बोलत असता त्यांचे मन अश्विनौ देवांनी जिंकले होते. ते ऋङ्‌मन्त्र पुढील प्रमाणे आहेत :–

तद्वां नरा सनये दंस उग्रमाविष्कृणोमि तन्यतुर्न वृष्टिम् ।

दध्यङ्‌ ह यन्मध्वाथर्वणो वामश्वस्य शीर्ष्णा प्र यदीमुवाच ॥

१. ११६.१२

(हे अश्विनौ ! तुमच्या संबंधी एक उग्र कृत्य, जसा मेघ वृष्टि करतो त्याप्रमाणे, मी प्रकट करतो. दध्यङ्‌ आथर्वणाने तुम्हाला अश्वाच्या मुखाने मधु सांगितले.)

आथर्वणायाश्विना दधीचेऽश्व्यं शिरः प्रत्यैरयतम् ।

स वां मधु प्र वोचदृतायन् त्वाष्ट्रं यद् दस्रावपिकक्ष्यं वाम् ॥ १.११७.२२

(हे अश्विनौ ! तुम्ही दध्यङ्‌ आथर्वणाला अश्वाचे मस्तक बसविले. तो सत्य इच्छिणारा तुम्हास मधु सांगता झाला. हे दस्रानो ! जे त्वष्टयाने लपवून ठेवले होते.)

उत स्या वां मधुमन्मक्षिकारपन्मदे सोमस्यौशिजो हुवन्यति ।

युवं दधीचो मन आ विवासथोऽथा शिरः प्रति वामश्व्यं वदत् ॥

१.११९.९

(आणि हे अश्विनौ ! त्याने तुमच्यासाठी मधुयुक्त मक्षिकांची प्रशंसा केली जेव्हा सोमाच्या मदांत औशिज (कक्षीवान्) तुम्हाला हाक मारत होता. तुम्हाशी अश्वमुख बोलत असता तुम्ही दध्यङ्‌चे मन ओढून घेतले होते.)

अनुक्रमणिका

या तीन मंत्रांतून अश्विनौ देवांनी दध्यङ्ङ आथर्वणाला अश्वमुख बसविले व त्या मुखाने त्याने त्यांना मधुविद्या (त्वष्टयाने मधु कोठे ठेवला आहे हें रहस्य) सांगितली.

२) दुसरी महत्वाची गोष्ट म्हणजे इन्द्राने दध्यङच्या अस्थीनी ९९ वृत्र ठार केले. तो ऋङमंत्र असा –

इन्द्रो दधीचो अस्थिभिर्वृत्राण्यप्रतिष्कुतः ।
जघान नवतीर्नव ॥ १. ८४. १३.

त्याचप्रमाणे इन्द्र अश्वाचे मुख शोधत असतां त्याला ते शर्यणावत् सरोवरांत सांपडले.

इच्छन्नश्वस्य यच्छिरः पर्वतेष्वपश्रितम् ।
तद्विदच्छर्यणावति ॥ १. ८४. १४.

(३) अन्य वेदांत–

अन्य वेदसंहितांत व ब्राह्मण–आरण्यकांत दध्यङ बद्दल बरीच माहिती आली आहे. त्यांतही महत्वाचे दोनच मुद्दे आहेत, ते म्हणजे वर दिलेले. या मुद्यांना जोडणारी कथा शतपथ ब्राह्मणांत व. ऋ. वे. १.८४.१३ वरील सायण –भाष्यांत येते. शतपथाने पुढील कथा सांगितली : " दध्यङ आथर्वणाने " मधु " ब्राह्मण सांगितले. तें अश्विनौ देवांना अतिप्रिय होते (४.१.५.१८).दध्यङला, यज्ञाचे शिर कसे बसवावे ज्यायोगे यज्ञ पूर्णतेस जातो, हें ज्ञान होते. इन्द्र त्याला म्हणाला ' हें रहस्य तू दुसऱ्या कोणास सांगू नकोस. नाही तर मी तुझा शिरच्छेद करीन '. हें अश्विनौ देवांनी ऐकले. ते दध्यङला यज्ञाचे रहस्य विचारू लागले. तो म्हणाला : ' मला इन्द्राची भीती वाटते. तो माझे मस्तक कापून टाकील'. अश्विनौ म्हणाले, " तू भिऊ नकोस. आम्ही तुझे मस्तक कापून दुसरीकडे ठेऊन देतो व तुला अश्वाचे शिर बसवितो. मग तू त्या मुखाने आम्हास यज्ञाचे रहस्य सांग. जेव्हा इन्द्र येऊन तुझे अश्वमस्तक कापून टाकील तेव्हा आम्ही तुला तुझे मूळचे शिर लाऊन देऊ." याप्रमाणे घटना घडल्या (१४.१. १.१८–२०)

सायणाचार्यांनी ऋ. वे. १.८४.१३ वरील भाष्याच्या आरंभी " शाट्यायनिनः इतिहासमाचक्षते " असे सांगून तो पुढीलप्रमाणे नमूद केला : ' दध्यङ आथर्वण जिवंत असता त्याच्या नुसत्या दर्शनाने असुरांचा पराभव होत असे.

त्याच्या मृत्यूनंतर पृथ्वीवर असुर अनावर झाले. इन्द्राला त्यांच्या बरोबर युद्धात यश येईना. म्हणून दध्यङ ऋषीच्या शोधात असता तो स्वर्गांत गेला असे त्यास समजले. तेव्हा त्याने 'त्याच्या शरीराचा काही भाग अवशिष्ट आहे काय ? अशी चौकशी केली. तेव्हा लोक म्हणाले, "त्याचे ते अश्वमस्तक शिल्लक आहे ज्याने तो अश्विनौंना मधुविद्या सांगता झाला; परंतु ते मस्तक कोठे पडले आहे हे आम्हांस ठाऊक नाही.' इन्द्राने ते हुडकून काढण्यास सांगितले. तेव्हा ते कुरुक्षेत्रातील शर्यणावत् सरोवरात सांपडले. त्या अश्वमस्तकाच्या अस्थींनी इन्द्राने वृत्रास ठार केले.

या शिवाय 'अथर्वाने प्रथम अग्नीचे मंथन केले व अग्नि दध्यङमुळे तेजस्वी बनला' (काठक सं. १९.४); दध्यङ आंगिरसाने यज्ञात सप्तदश प्रजापति अन्वित आहेत हे जाणले व पांच व्याहृति सांगितल्या (गो. ब्रा. १.५.२१) दध्यङ आथर्वण वाणी आहे व वृत्र पाप आहे. ते या वाणीने नष्ट होते (शत. ब्रा. ६.४.२.३) इत्यादि अवान्तर माहिती येते. बृह. उपनिषदाच्या दुसऱ्या अध्यायाचे पांचवे ब्राह्मण 'मधु ब्राह्मण' नांवाचे आहे. यांत पृथ्वी, आप, अग्नि, आदित्य, दिशा, चंद्र इत्यादि गोष्टी मधु आहेत असे सांगून शेवटी 'आत्मा' मधु आहे असे प्रतिपादन येते. ही मधुविद्या दध्यङ आथर्वणाने अश्विनौ देवांना सांगितली. म्हणजे उपनिषदाप्रमाणे मधुविद्या ही ब्रह्मविद्या, प्रवर्ग्यविद्या आहे.

याप्रमाणे ऋग्वेदांतील मंत्रांत येणाऱ्या सन्दर्भावर अन्य संहिता, ब्राह्मण, उपनिषदांनी एक स्वतंत्र कथा तयार केली. त्यात दध्यङला ऋषि बनवावे लागले. मधु शब्दाला लाक्षणिक व दार्शनिक अर्थ द्यावा लागला व अस्थींचे वज्र बनवावे लागले. पण वस्तुस्थिति काय होती ? मूळात काय होते व नंतरच्या युगात त्याचे काय स्वरूप बनले ! यावरून मूळ वैदिक परंपरा ऋग्वेद-सूक्तरचनाकालानंतर खंडित झाल्या होत्या व नंतरच्या संहिता–ब्राह्मण–काळात ऋग्वेदातून येणाऱ्या गूढ सन्दर्भाबद्दल काही कथांची कल्पना करावी लागली असा निष्कर्ष निघतो. याच नंतरच्या कथांच्या आधारावर पुराणे रचली गेली. त्यामुळे दध्यङ आथर्वणाच्या पौराणिक रूपाचे दर्शन आपणास भागवत (६.९.५१-५५) आदि पुराणे घडवितात. तेव्हा दध्यङ आथर्वण कोण होता हे पाहण्यापूर्वी अश्विनौ देवांचे स्वरूप प्रथम पाहू.

४) अश्विनौ–

दध्यङने अश्विनौ देवांना मधुविद्या सांगितली; याच अश्विनौ देवांनी दध्यङला अश्वमुख बसविले व त्या अश्वमुखातून मधुविद्या ऐकली. तेव्हा

अश्विनौ कोण हे समजल्याशिवाय दध्यङ कोण हे समजणार नाही. इ. स. पूर्व शेंकडो वर्षांपासून अश्विनौ कोण यासंबंधी भवति न भवति चालू आहे. दोन अश्विन म्हणजे दिवस व रात्र; सूर्य व चंद्र, प्रातः– सायं तारका इत्यादि अनेक कल्पना पौरस्त्य व पाश्चात्य पंडितांनी मांडल्या आहेत. पण अद्यापि अश्विनौचे स्वरूप गूढच राहिले आहे. ते गूढ उकलण्यासाठी या देवासंबंधी पुढील गोष्टी लक्षात घेतल्या पाहिजेत : (अ) त्यांना "माध्वी" असे विशेषण आहे. (युवं माध्वी मधुभिः सारघेभिः । १.११.७ खिल). (आ) ते मधुमक्षिकांना मधु देतात (मधु प्रियं भरथो यत् सरड्भ्यः । १.११२.२१). (इ) मधु-मक्षिकांनी गोळा केलेला मध त्यांचाच असतो. (युवोर्ह मक्षा पर्यश्विना मधु आसा भरत निष्कृतं न योषणा । १०.४०.६) (ई) अश्विनौ 'आरङगर[1]' व 'सारघ[2]' (= 1. Rock Bee; Apis dorsata; 2. Common bee, Apis Indica) अशा दोन प्रकारच्या मधुमक्षिकांकडून मधु गोळा करवितात व साठवितात. जरी मधुसंचयाचे एकच काम या दोन प्रकारच्या मधुमक्षिका करतात तरी त्यांच्यात फार मोठा फरक आहे. आरंगर मक्षिकांचे मोहोळ उंच खडकावर, वृक्षावर वगैरे असते व ते पूर्ण प्रकाशात असते. परंतु सारघ मक्षि-कांचे मोहळ पूर्ण अंधारात–वारुळात, झाडाच्या ढोलीत वगैरे आढळते. आरंगर मक्षिका मोठी व उग्र स्वभावाची असते. उलट सरघा लहान व सौम्य असते. आरंगर मोहोळातील मधु विपुल पण पातळ असतो. सारघ मोहोळातील मध थोडा व घट्ट असतो. वेदांत म्हटले आहे;

> आरङगरेव मध्वेरयेथे सारघेव गवि नीचीनबारे ।
>
> कीनारेव स्वेदमासिष्विदाना क्षामेवोर्जा सूयवसात् सचेथे ॥ १०.१०६.१०

(हे अश्विनौ ! आरंगर व सारघ मधुमक्षिकाप्रमाणे काम करणाऱ्या तुम्ही खाली वाट असलेल्या गाईत दूध भरले. दोन शेतकऱ्याप्रमाणे तुम्ही दोघे घाम गाळता. (स्वर्ग व) पृथ्वीप्रमाणे तुम्ही दोघे मिळून मधुमक्षिकांच्या चांगल्या कुरणांतून ऊर्ज (मधु) संपादन करता;)

या सर्व मुद्यावरून अश्विनौ मधुमक्षिका व मधुसंचयन यांच्या अधिदेवता असाव्या. यापैकी जी आरंगरांची देवता तो प्रभातपुत्र अश्विन् व जी सारघांची देवता तो रात्रिपुत्र अश्विन् म्हणविला जातो (निरुक्त १२.३-२)

अनुक्रमणिका

अश्विनौंना 'नासत्य' आणि 'दस्र' अशी नांवे आहेत. त्यांचाही संबंध मधुमक्षिकांशी आहे. मधुमक्षिकांचे नाक लांबून फुलांचा सुगंध घेते, व मैल अंतरावरील फुलाकडे मक्षिकांना नेते (नासा + त्यै). मधुमक्षिकांचे मोहोळ अत्यंत कुशलतेने बनविलेले असते, म्हणून अश्विनांना 'दस्र' (कुशल कार्य करणारे) म्हणतात.

अश्विन् शब्दाच्या व्युत्पत्तिकडे लक्ष दिले असता असे आढळते की तो शब्द √अश् = खाणे यापासून बनला आहे. घोड्याला अश्व म्हणतात कारण तो फार खातो, वारंवार खातो (मुहुर्भुज ऋ. वे. १.२८.७; १६३.७ इ.) अश्व हे मधुमक्षिकेचे गुह्य नांव आहे. ते अश्व व मधुमक्षिका यांच्यांतील साम्यामुळे सार्थ बनते. ऋग्वेदांत गुह्य नांवाबद्दल (गुहा नामानि) अनेक उल्लेख आहेत. (५.३.२,३; १०.११४.५; ९.९५.२; १०.५.२ इ.) अश्व = मधुमक्षिका हे वाहन असल्यामुळे त्यांच्या देवतांना 'अश्विनौ' म्हणतात. अश्विनौंचा रथ मधुमक्षिकारूप अश्व जोडलेला आहे (१.१८१.२). हा रथ मनोजव, वातरंहस आहे, कारण त्यांचे घोडे 'आशवः पतङ्गाः' आहेत. हा रथ मधुवाहन, मधुमत्, मध्वाचित् आहे.

५) त्वष्टा आणि लपविलेला मधु

त्वष्ट्याने लपविलेला मधु दध्यञ्चाने अश्वमु ाने अवनौ देवांना सांगितला. हा त्वष्टा कोण? त्वष्टा देवांचा कुशल कारागीर होता. तो आपल्या मोठ्या चमसात मधु साठवितो हे इन्द्राला चांगले माहित होते. (३.४८.४) त्वष्ट्याचा पुत्र (निर्मिति) "विश्वरूप" म्हणजे आरंगर मक्षिकांचे उंच खडकावरील मोठे मोहोळ. त्याला विश्वरूप म्हणतात कारण ते सर्व प्रकारच्या (राणी, कामकरी व पुमान्) मधुमाक्षिकांनी बनविलेले असते. व त्यात सर्व (विश्व) रूपे असतात. (७.८७.५; ३.५६.३) या विश्वरूपाला तीन कप्पे असतात ही त्याची तीन शिरे व षट्कोनी छिद्रे असतात हे त्याचे सहा डोळे. इन्द्र ही तीन शिरे कापून आतील मध घेतो. कधी हे काम इन्द्र स्वतः करतो तर कधी त्रित आप्त्याकडून (अग्नि) करून घेतो. (३.४८.४). दध्यङ आथर्वणाने अश्वमुखाने "त्वष्ट्याने मधु कोठे ठेवला आहे" हे अश्विनौंना सांगितले. म्हणून इन्द्र रागावला. मोठ्या मोहोळात मधु लपवून ठेवला आहे हे रहस्य दध्यङने सांगितले. हीच मधुविद्या.

६) अश्वमुख—

अश्वमुख म्हणजे मधुमक्षिकेचे मुख. कारण अश्व हे मधुमक्षिकेचे वैदिक गुह्य नाव आहे. मधुमक्षिकेचे मुख मधु गोळा करते व साठविते. मधुमक्षिकांचे

सर्व जीवन मधुसंचयाच्या कामास वाहिलेले असते. उषःकाळ होताच मधुमक्षिका आपल्या कामास बाहेर पडतात. व फुलांचे ताटवे शोधून दिवसभर मधु गोळा करत असतात. ते त्यांचे मधु गोळा करणारे मुख 'मधु' म्हणण्यास योग्य ठरते. दध्यञ्चाला मधुमक्षिकेचे मुख बसविले याचा अर्थ– दध्यञ्चाला मधु जोडला, दध्यञ्चात मधु मिसळला. ज्या दध्यञ्चात मधु मिसळला तो दध्यञ्च म्हणजे 'सोमरस' होय.

७) दध्यञ्च

वैदिक काळी यज्ञसंस्था जोमात होती व यज्ञाच्या विषयात सोमरसाला अनन्यसामान्य महत्त्व होते. सोम व सोमरस यांच्या प्रार्थनेसाठी ऋग्वेदाचे ९ वे मंडळ राखून ठेवण्यात आले आहे. सोमवल्ली आणणे, तिला कुटणे, रस गाळणे वगैरे क्रियांचे वेदाने मोठ्या आस्थेने सविस्तर वर्णन केले आहे. सोमवल्ली दुधाळ स्वरूपाची (Asclepia-daceae) होती. तिचा रस उग्र व तीव्र रुचीचा होता. ("तीव्रो वा मधुमानयम् । २.४१.१४). त्यात अन्य स्वादु रसाचे मिश्रण (आशिर) करून मगच तो यज्ञात उपयोगात येत असे. अशा मधुमिश्रित सोमरसाला 'मधुमत्तम' (१.४७.३; ८.९.७; ९.३०.६; ५१.२) व 'मधुमन्त' (४.४५.५;६.४४.१४) म्हणत असत व त्याला " स्वादोः स्वादीयः " अशा शब्दात (१०.१.२०.३) गौरविले आहे. ऋग्वेदात मधूचे (सोमाचे) मधूशी मिश्रण केल्याचे उल्लेख आहेत. (१.१७७.३;७.२४.२;९.७७.११; १०.५४.६. इ.), अश्विनौ देवांना तीन सवनासाठी उपयोगी सोमरसाला मधुर बनविण्यची विनंति केली आहे. (१.३४.३; ४७.४); विश्वेदेवांना "सौम्यम् मधु" अर्पण केला जात असे. (१.१४.१०). इन्द्राला मधुमत् सोम पिण्यास त्वरेने येण्याचे आमंत्रण दिलेले आहे. (८.४.८)

मधुमिश्र सोमाला "दध्याशिर" म्हणत असत. यात दधि शब्दाने मधु अभिप्रेत आहे. दधि हे मधाचे वैदिक गुह्य नाम आहे. कारण पूषन् देवतेची दृति दधीने पूर्ण भरलेली असते. (६.४८.१५) व ही देवता मोहोळात मधूची पुष्टि करते. (४.३.७); या देवतेचा अश्विनौबरोबर वारंवार उल्लेख येतो. त्यावरून पूषन्च्या दृतिमधील दधि मधूच असले पाहिजे. याप्रमाणे 'दधि' शब्दाचा गूढ अर्थ स्पष्ट होताच दध्यञ्च म्हणजे (दधि+अञ्च) मधूकडे वळलेला सोमरस असा अर्थ सहज स्पष्ट होतो. आंगिरस व आथर्वण कुळात असा मधुमिश्र सोम बनविण्याची विशेष कला असावी म्हणून त्याला दध्यञ्च आथर्वण व दध्यञ्च आंगिरस म्हणत होते.

८) दधिक्रावा

दध्यञ्च म्हणजे मधुप्रवण सोमरस या अर्थाच्या निश्चितीसाठी 'दधिक्रावा' शब्दाचे साह्य घेता येते. दधिक्रा किंवा दधिक्रावा शब्द ऋग्वेदात १२ वेळा आला आहे. (ऋ. वे. ४.३८–४०; ७.४०) निरुक्तात (१.१४) यास्काचार्यांनी त्याला 'अश्व' म्हटले आहे व वेदातील वर्णनही तसेच आहे. दधिक्रावा हा चपळ, वेगशाली, दस्यूंना ठार करणारा, लूट मिळविणारा अश्व आहे. त्याला पंख असल्यामुळे तो पक्षासारखा, गरुडासारखा, हंसासारखा आहे. त्याचा प्रातःकाळशी संबंध आहे. सकाळी त्याचे अश्विनौ देवाबरोबर आवाहन करतात. हा दधिक्रावा (दधि+कृ) म्हणजे मधु पसरविणारा सोमरस होय. याबद्दल संशय नाही. सोमविषयक सर्व कथातून त्याला गरुड वगैरे म्हटले आहे; त्यामुळे दधिक्रावा व दध्यञ्च मधुमिश्र सोमरसाची नांवे आहेत असे ठरते.

९) दध्यङ्च्या अस्थि–

पुराणातील कथात दधीचि एक ऋषि आहे व त्याच्या अस्थि त्याने वृत्रवधासाठी इंद्रास दिल्या व त्यागाची पराकाष्ठा केली. ऋग्वेदात फक्त "इन्द्राने दधीचीच्या अस्थींनी ९९ वृत्र ठार केले" एवढेच म्हटले आहे. दध्यङ्ङ शब्दातील मूळ कल्पनाच विसरली गेल्यामुळे ब्राह्मण ग्रंथांना व पुराणांना अस्थींचे बनविले अशी कल्पना करावी लागली. परंतु आता अशी कल्पना करण्याचे कारण उरत नाही. दध्यञ्च म्हणजे मधुमिश्र सोम असल्यामुळे त्याच्या अस्थि म्हणजे सोमरस पिळून घेतल्यानंतर उरलेले वल्लीचे अवशेष ठरतात. इंद्राला सोमाचा मोह पडतो. जेथे सोमवल्ली कुटण्याचा आवाज येईल तेथे तो जातो. कोणी सोमवल्ली चावून रस काढला तरी तो घेण्यास तयार असतो. इतका सोमरस इन्द्रास प्रिय आहे. अशा स्थितीत पिळून टाकलेल्या सोमवल्लीच्या काटक्यांना पुन्हा कुटून जो रस निघेल त्यात मधु घालून येणाऱ्या उत्साहात इन्द्राने शेकडो वृत्र म्हणजे शत्रु मारले. हे इन्द्राच्या पराक्रमाला जुळणारे वर्णन ठरेल.



श्री. नरेश कवडी

आक्रमण आणि उत्क्रांती

'अस्तित्व टिकवण्यासाठी संग्राम' या डार्विनच्या सिद्धांताचा पुष्कळदा 'निसर्गातील भिन्न जीवजातींचा परस्परांतील संघर्ष' असा चुकीचा अर्थ लावला जातो. उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेला साहाय्यभूत होणारी झुंज किंवा संग्राम म्हणजे जात्यंतर्गत किंवा अगदी लगतच्या संबंधात चाललेली एक प्रकारची स्पर्धा असते. एखादी जीवकोटी नामशेष होणे किंवा तिचे रूपांतर नव्या जीवकोटीत होणे हा निसर्गाचा 'शोध' असतो. विशिष्ट प्रजातीतल्या एखाद्याला (individual) किंवा काहींना नव्या गुणधर्मांचा योगायोगाने 'शोध' लागतो. या 'शोधा'चा लाभ झालेल्या भाग्यवंतांचे वंशज आपल्या जातिबांधवांना मागे टाकून हळूहळू पुढे जातात. शेवटी नव्या 'शोधा'ने युक्त अशा या विशिष्टांचीच एक स्वतंत्र प्रजात बनते.

या सर्व संघर्षांच्या मुळाशी आक्रमण-वृत्ती आहे. ही आक्रमण-वृत्ती जात्यंतर्गत (आपापसातील) तशीच आंतरजातीय (भिन्न जातीतील) संग्रामातून दिसून येते. मानवजातीत ही आक्रमकता जवळ जवळ चाळीस हजार वर्षांपासून म्हणजे अश्मयुगापासून चालत आलेली दिसते. महान योद्धे निर्माण होण्यास या परस्परसंग्रामांचा आणि आपापसातील द्वंद्वांचा उपयोग झाला असला पाहिजे हे अगदी स्पष्ट आहे. यातूनच मानवाचे तथाकथित क्षात्रगुण (warior-virtues) निर्माण झाले असले पाहिजेत. म्हणजे या आक्रमण-वृत्तीला अतिजीवनाच्या (survival) दृष्टीने मूल्य आहे हे निश्चित. आजवर शास्त्रज्ञांनी यावर विविध दृष्टिकोनातून विचार केलेला असून त्यावरून असे म्हणता येते की 'आक्रमण' हे विनाशक तत्त्व नसून प्रजातिरक्षणासाठी आवश्यक असलेल्या सहजप्रवृत्तींपैकीच एक आहे.

(टीप :- कोनराड लॉरेंझ यांच्या On Aggression या ग्रंथाचा गोषवारा.)

मात्र हा विचार करताना मानवजातीच्या आजच्या परिस्थितीत 'आक्र-मणा' विषयी खोटया आशा बाळगणे चुकीचे ठरेल. एखाद्या दूरवरच्या ग्रहावरून मानवजातीचे कुणी वस्तुनिष्ठ, निःपक्षपाती निरीक्षण केले तर त्याला काय दिसेल ? माणसाच्या एका हातात त्याच्याच बुद्धिसामर्थ्याने निर्माण केलेला अणुबाँब आहे; तर चित्तामध्ये त्याच्याच मानवसदृश पूर्वजांकडून मिळालेल्या आक्रमणवृत्तीचा वारसा आहे. अणुबाँब निर्माण करणारी त्याची समर्थ बुद्धी त्याच्या आक्रमण–वृत्तीवर मात्र नियंत्रण ठेवू शकत नाही. अशा परिस्थितीत मानवजातीला प्रदीर्घ आयुर्मान आहे असे भविष्य तो दूरग्रहस्थ निरीक्षक वर्तवू शकणार नाही.

तथापि, यासाठी आक्रमण-वृत्तीचा निषेध करूनही चालणार नाही. बाह्य परिस्थितिजन्य तात्कालिक प्रतिक्रिया असेच आक्रमणाचे स्वरूप असते तर ती परिस्थिती बदलून आक्रमणाचा धोका नष्ट करण्याची आशा ठेवता आली असती. परंतु प्राण्यांचे वर्तन मुख्यतः प्रतिक्रियात्मक असते आणि त्यांच्या सहजप्रवृत्तींचे ज्ञान करून घेऊन त्यांच्या वर्तनात हवे तितके परिवर्तन घडवून आणता येते ही कल्पनाच चुकीची आहे. सहजप्रवृत्तीला बाह्य चेतनेची गरज अपरिहार्य नसते. ती स्वतःच आपली चेतना निर्माण करू शकते हे आता शास्त्रज्ञांना मान्य झाले आहे.

आक्रमणाचा धोका कमी करण्यासाठी निसर्गानेच काही उपाय केलेले आहेत. आक्रमण-वृत्तीला निराळी दिशा देणे हा त्यांपैकीच एक आहे. याशिवाय विधी (रिच्युअल), सवय (हॅबिट) आणि यातुविद्या (मॅजिक) या मानवी संस्कृतीने जोपासलेल्या गोष्टींचाही या कामी उपयोग होतो.

माणसाच्या काही वर्तन-क्रिया कालांतराने आपले मूळचे प्रयोजन गमावतात व त्यांना केवळ प्रतीकात्मक विधींचे स्वरूप प्राप्त होते. ज्युलियन हक्स्ले याला 'विधिकरण' कर्मकांड (रिच्युअलायझेशन) म्हणतात. विधिकरण झाले की मुळातल्या साधनरूप क्रिया साध्यरूप होतात. यातून संपूर्ण नवी, स्वायत्त सहजप्रवृत्ती उत्क्रांत होऊ शकते. या नव्या प्रवृत्तीलाही महत्वाचे प्रयोजन असते.

मानवाच्या सांस्कृतिक परंपरेत विविध सवयींना (हॅबिट) महत्त्वाचे, अर्थपूर्ण स्थान आहे. प्रौढ, सुधारलेल्या माणसातही एखादी सवय किती दृढमूल होऊन बसते हे कुणालाही स्वानुभवाने कळेल. या सवयी मोडणे अवघड तर असतेच; शिवाय त्या मोडण्याचे काही अंशी भयही वाटते.

यातुविद्या (मॅजिक) अथवा चेटुकविद्या (विचक्रॅफ्ट) या मानवाच्या आदिम अवस्थेतल्या आहेत. त्यांचे अवशेष आजही सुधारलेल्या मानवात टिकून आहेत; आणि विविध लोकभ्रमाच्या रूपात ते आपल्याला आढळतात.

मानवी उत्क्रांतीत या परंपरांनी दोन प्रमुख कार्ये पार पाडलेली आहेत. एक म्हणजे आक्रमणाला निरुपद्रवी वाट करून देणे व दुसरे म्हणजे जात्यंतर्गत व्यक्ती–व्यक्तीमध्ये काही नाते, बंध निर्माण करणे. मानवाच्या सर्व कला याही मुळात विधी–आचारांसाठीच निर्माण झाल्या यात वाद नाही. ' कलेसाठी कला ' ही कल्पना सांस्कृतिक विकासाच्या फारच पुढच्या अवस्थेतली आहे. कला काय किंवा इतर विधी–आचार, सवयी, समारंभ, शिष्टाचार, सर्व भाषा यांचे मूळही परस्परात संबंध प्रस्थापित करणे, देवाणघेवाण करणे यांच्या गरजेतच आहे. आज या गोष्टींचे स्वरूप इतके बदलले आहे की त्यांचे मूळ सिद्ध करणे पुष्कळ वेळा अवघड होऊन बसते. परंतु, आवश्यक तितक्या संशोधनानंतर अजूनही यातील कार्यकारणसंबंध निश्चित करणे जमू शकेल.

केवळ वैयक्तिक प्रेम आणि स्नेह यांच्या आधारावर संघटित राहू शकणार नाही इतका जर मानवी समूह मोठा असेल तर त्या समाजाच्या धारणेसाठी सांस्कृतिक विधिसमारंभाची आवश्यकता असते. यामुळे समाजधारणेव्यतिरिक्त आपापसांतील संघर्षांचे दमन आणि परक्या समाजाचा प्रतिकार हीही कार्ये होतात.

मानवाच्या काही वर्तन-क्रियांना आपण अगदी वैयक्तिक, खाजगी समजतो. उदा. जांभई देणे, नाक कोरणे इत्यादी. परंतु अशा गोष्टी सोडल्या तर बाकीचा सार्वजनिक शिष्टाचार म्हणजे मूळच्या वैयक्तिक वर्तनाचे विधीकरणच (रिच्युअलायझेशन) असते. सवयीने हा शिष्टाचार आपला स्वभावच होऊन जातो. या शिष्टाचारामुळेंच पुष्कळदा आपापसांतील आक्रमणाला पायबंद बसतो किंवा काही बंध निर्माण होतात हे आपल्या लक्षात येत नाही. पण शिष्टाचार– विशेषत: सार्वजनिक ठिकाणी– पाळला नाही तर लगेच क्रोधाची किंवा शत्रुत्वाची भावना कशी निर्माण होते हे लक्षात घेतले म्हणजे हा मुद्दा स्पष्ट होईल. म्हणजे, प्रत्यक्ष आक्रमक वर्तनाने जे घडते तेच शिष्टाचाराच्या अभावाने होते. सामाजिक रूढी, आचार, परंपरा याविरुद्ध वागणारा त्या समाजात उपरा ठरतो तो यामुळेच. जुन्या जमान्यात अशा उपऱ्यांच्या बाबतीत समाज किती क्रूर बनत असे हे सांगायला नको. आजही शाळा–कॉलेजांतून किंवा छोटचा छोटचा लष्करी पथकांतून असे प्रकार पाहावयास मिळतात. भिन्न भाषिक प्रदेशात लहान मुले घरात आपली भाषा बोलत असतानाच बाहेर

शाळेत इतरांची भाषा चटकन शिकतात हे आपण पाहतो. इतरांच्याहून आपण भिन्न ठरून त्यांच्या क्रूरतेचे लक्ष्य ठरू नये हीच या मागची भूमिका असते.

या दृष्टीने पाहता पारंपरिक आचारविचार 'चांगले' मानावेत किंवा सामाजिक आदर्श (नॉर्म), विधी पवित्र मानावेत हे ठीकच आहे. मात्र याबरोबरच इतरांच्या सामाजिक आचारविचारांना, परंपरांना हलक्या प्रतीचे मानण्याच्या आपल्या स्वाभाविक प्रवृत्तीपासून आपण सावध राहिले पाहिजे. अनेकदा या प्रवृत्तीमुळे आपण भिन्न संस्कृतीच्या माणसाला माणूस म्हणूनही ओळखायला तयार होत नाही. कितीतरी नरमांसभक्षक टोळचांना शत्रूचे मांस खाणे हे 'नरमांसभक्षण' वाटतच नाही. परक्या संस्कृतीच्या बाबतीत आपण सहिष्णु असले पाहिजे हा इतिहासाचा धडा आहे. नाहीतर इतरांचा देव म्हणजे सैतान मानणे सहजच घडते. यातूनच धर्मयुद्धे उद्भवतात. धर्माच्या नावाने केलेले युद्ध हे सर्वात भयानक युद्ध असून आजही हे संकट आमच्या डोक्यावर टांगते आहे.

इथे एक गैरसमज होण्याचा धोका आहे. पारंपरिक आचार, रूढी, विधी या गोष्टी सवयीतून आणि त्यांचा भंग केला तर संकट ओढवेल या भयातून निर्माण झाल्या असल्या तरी अशा सर्वच गोष्टी निरपेक्ष नैतिक मूल्यांचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या नसतात. त्यांना विशिष्ट संस्कृतीच्या चौकटीपुरतेच महत्व असते. माणसे त्यांना केवळ सवयीने चिकटून बसतात म्हणून त्यांच्या निष्ठेबद्दल तुच्छता दाखवायचे कारण नाही; किंवा यापेक्षा अधिक चांगल्या आदर्शांवर अथवा तत्वांवर त्यांनी श्रद्धा ठेवली पाहिजे असेही समजण्याचे कारण नाही. यापेक्षा खरोखरच अधिक चांगली कारणतत्वे (कॉजेस) कितीशी आहेत ? सामाजिक आदर्श तयार झाले नसते, रूढी बलवान झाल्या नसत्या, त्यांची अंमलबजावणी करणे हेच आम्ही ध्येय मानले नसते तर विश्वासपूर्ण व्यवहार, कायदा, श्रद्धा याही गोष्टी अस्तित्वात आल्या नसत्या. शपथ घेणे कुणाला बंधनकारक वाटले नसते. करारांना किंमत उरली नसती. त्यांचा भंग करणे भयावह नसेल तर त्यांचे पालन कोण करील ?

विधिकरणामुळे नव्या स्वायत्त सहजप्रवृत्ती निर्माण होतात. इतर सहजप्रवृत्तींच्या समूहात त्यांचेही कार्य सुरू होते. परस्परात संबंध प्रस्थापित करणे, देवाणघेवाण सुरू करणे हे त्यांचे प्रमुख कार्य आहे. आक्रमणाचे भयावह परिणाम रोखून प्रजातिसंगोपनाचे (स्पेसीज प्रिझर्व्हिंग फंक्शन) कार्य चालू राहते; ते क्षीण होत नाही.

हे सारे कसे घडते हे समजून घेण्यासाठी सहजप्रवृत्तींच्या घटनेचे-रचनेचे स्वरूप पाहिले पाहिजे.

उपजत वृत्ती म्हटले की तिचे कार्यकारणात्मक स्पष्टीकरण (कॉजल एक्स्प्लेनेशन) देणे शक्य नाही किंवा त्याची गरजही नाही असेच आपण मानतो. परंतु हे बरोबर नाही. या तथाकथित सहजप्रवृत्ती आणि त्यांचे कार्य यांच्या मुळाशी अनेक शरीरशास्त्रीय (फिजिऑलॉजिकल) कारणांची, क्रिया-प्रतिक्रियांची गुंतागुंत असते. ही कारणे (कॉजेस) परस्परांचा समतोल राखून परस्परांवर परिणाम करत असतात. उदाहरणार्थ, पोषण (न्यूट्रीशन) हे एक प्रजातिरक्षक कार्य आहे. ज्या सहजप्रवृत्तीने हे कार्य पार पडते तिला आपण भूक म्हणतो. परंतु, तत्संबंधित सर्व सहजक्रिया नेहमी भुकेमुळेच होतात असे समजणे चूक आहे. कुत्री पुष्कळदा भुकेली नसतानाही हुंगणे, शोधणे, चावणे यासारख्या क्रिया करतात हे आपण नेहमी पाहतो. शिकारी कुत्र्याला केवळ भरपूर खायला दिल्याने त्याची शिकारीची ओढ कमी होत नाही हेही आपल्याला माहीत आहे. या साऱ्या सवयी वंशपरंपरेने आलेल्या असतात. त्या उत्स्फूर्त (स्पॉटेनिअस) बनलेल्या असतात आणि त्या स्वतःच आपल्या चेतना निर्माण करीत असतात.

या सहजप्रवृत्तींच्या ज्या विविध आंतरक्रिया (इंटर–ॲक्शन) होतात त्यातूनच प्राण्याचे वर्तन (बिहेव्हिअर) निश्चित होते.

आता प्रश्न असा आहे : सामूहिक जीवनाला (कम्युनल लाईफ) जात्यंतर्गत आक्रमण (इंट्रा स्पेसिफिक ॲग्रेशन) मारक आहे तर प्रजातीचे अस्तित्व टिकवून धरण्याची प्रक्रिया नष्ट न करता आक्रमणाचे भयावह परिणाम रोखून धरण्याचे कार्य विधी कसे करतात ? आक्रमण-वृत्तीच नष्ट करण्याचा प्रयत्न का करू नये ?

यासाठी मानवसमाज कसे तयार झाले हे पाहिले पाहिजे. कुठलेही समूह, कळप, थवे, समाज हे व्यक्तिघटकांच्या योगायोगाने एकत्र येण्याने तयार होत नाहीत. त्याला विविध कारणे असतात. भय, सुरक्षितता, स्वार्थ, संकट, जिव्हाळा अशी ही विविध कारणे आहेत. मानवी समाजापुरता विचार केला तर प्रेम, वैयक्तिक स्नेह हा महत्त्वाचा घटक मानला जातो. यावर आधारित नसलेली कुठलीही सामाजिक संस्था अथवा संघटना आम्हाला अमानुष (इनह्यूमन) वाटते.

हे परस्पर प्रेम, जिव्हाळा, संबंध निर्माण करण्याच्या बाबतीत 'आक्रमणा'चे कार्य फार महत्त्वाचे आहे. किंबहुना प्रीतिविषय हा एकाच वेळी आक्रमणाचाही विषय असतो हे शास्त्रज्ञांना आणि कलावंतांना चांगले परिचित आहे. विरोधी-भक्ती कुणाला माहीत नाही ? प्राणिसृष्टीत तर अत्यंत आक्रमक वृत्तीचा



लांडगाच अत्यंत विश्वासू मित्र असल्याचे आढळते. प्राणिसृष्टीच्या व मानवाच्या निरीक्षणावरून आणि विविध प्रयोगांवरून असेच दिसते की जात्यंतर्गत आक्रमक क्रियांच्या विधिकरणातूनच वैयक्तिक बंध, प्रेम वगैरे तथाकथित सहजप्रवृत्ती विकसित झाल्या आहेत.

वैयक्तिक स्नेह, प्रेम या भावनांपेक्षा जात्यंतर्गत आक्रमण हे निश्चितच लक्षावधी वर्षे अगोदरपासून अस्तित्वात आहे. अतिप्राचीन काळातही अत्यंत क्रूर आणि आक्रमक प्राणी अस्तित्वात होतेच. आज अतिशय आक्रमक असणारे प्राणी पूर्वी कमी आक्रमक असतील असे म्हणता येत नाही. याचा अर्थ जात्यंतर्गत आक्रमण हे, त्याचीच दुसरी बाजू जे प्रेम त्याशिवायही अस्तित्वात असू शकते. पण आक्रमण-वृत्तीशिवाय प्रेम मात्र अस्तित्वात येऊ शकत नाही. यावरून आक्रमणाला निरुपद्रवी वाट करून देण्यासाठी निसर्गाने जी वर्तन-क्रिया-पद्धत शोधून काढली तिच्यात विधींचे कार्य फार महत्त्वाचे आहे हे दिसते.

शास्त्रीय दृष्टचा अशी वस्तुस्थिती असता आज माणसामाणसामधले आक्रमण घातक आणि चुकीच्या मार्गाने होत असलेले दिसते ते का ? आणि त्यावर उपाय कोणते ?

याचे महत्त्वाचे कारण म्हणजे आम्ही आत्मज्ञान करून घेण्याकडे (नो दायसेल्फ) केलेले दुर्लक्ष. या दुर्लक्षालाहि अर्थात काही कारणे आहेत. ती सर्व आमच्या अहंकाराशी संबद्ध आहेत. पशूपासून मानव उत्क्रांत झाला आहे यावर आता कोणी फारसा वाद घालत नाही. परंतु त्याचा गंभीरपणे विचार करणेही सहसा आम्ही टाळतो. गलिच्छ दिसणाऱ्या चिंपांझी माकडाशी आमचे जवळचे नाते आहे हे कबूल करणे आमच्या जिवावर येते. दुसरी गोष्ट म्हणजे मानवी वर्तन निसर्गनियमांनी बांधलेले आहे, मानवाच्या उदात्त, उच्च ध्येयांनी, विचारांनी नव्हे, हे मान्य करायला आम्हाला नको वाटते. विशेषतः आदर्शवादी तत्त्वज्ञानाचा वारसा मिळालेल्या संस्कृतीच्या लोकांना तर ते फारच जड जाते. आत्मज्ञानाच्या (सेल्फ नॉलेज) आड येणारे हे सारे अडथळे मानवी अहंकारातून उद्भवलेले आहेत. विज्ञानाशी याचा काही संबंध नाही. थोडीशी नम्रता शिकून आम्ही हे अडथळे दूर केले पाहिजेत. आमचे आजचे अस्तित्व निसर्गनियमानुसार पशूपासून उत्क्रांत होत आलेले आहे हे आम्ही आंधळेपणाने आणि उद्दामपणाने नाकारत राहिलो नाही तरच आम्हाला आमची तर्कबुद्धी (रीझन) आणि नैतिक जबाबदारीची जाणीव (मॉरल रिस्पॉन्सिबिलिटी) यांच्या बळावर आजच्या आक्रमणावर नियंत्रण ठेवता येईल.

◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

प्रा. ना. रा. ढुंडगेकर

शोकनाट्यातील मृत्यू

मानवी मृत्यू हे एक महान कोडे आहे. मृत्यू येणे म्हणजे नेमके काय होणे ? मृत्यूनंतर काय ? मृत्यूनंतर शरीर नष्ट झाले तरी आत्मा जिवंत राहतो की तोही शरीराबरोबर नाश पावतो ? असे अनेक प्रश्न मानवी मनापुढे उभे राहतात. तत्वज्ञांनी, विचारवंतांनी या प्रश्नांना उत्तरे देण्याचा प्रयत्न केला आहे. मात्र एवढे निश्चित की, मरणानंतर माणसाच्या सर्व क्रियाशील शक्ती नष्ट होतात; पृथ्वीवरील त्याचे अस्तित्व संपते आणि म्हणूनच मृत्यूविषयी माणसाच्या मनात सदैव भीती असते; एखादी व्यक्ती मरण पावली तर आपल्याला दुःख होते, काही वेळेला आपल्याला तीव्र असा शोकही होतो. परंतु प्रत्येक व्यक्तीच्या मरणाने आपणास दुःख अगर शोक होत नाही. एखादा दुष्ट, इतरांना सतत छळणारा माणूस मृत्यूच्या दाढेत पडला तर आपणास दुःखापेक्षा समाधानच वाटेल. तसेच एखादा सर्वसामान्य माणूस किंवा जो बरीच वर्षे जगला आहे, ज्याने जीवनाचा आनंद उपभोगला आहे, ज्याला जीवनाविषयी आता कोणतीच आसक्ती उरली नाही असा माणूस मरण पावला तर आपणास शोक होणार नाही; त्याच्याविषयी हळहळ, फार फार तर दुःख वाटू लागेल.

ज्यावेळी एखादा उमदा, सद्‌गुणी माणूस ऐन तारुण्यात उन्मळून पडतो किंवा एखादा उच्च पदावर असलेला माणूस आपत्तीत सापडतो व तो त्या आपत्तीशी तोंड देता देता मरण पावतो; त्यावेळी आपल्याला निश्चितपणे शोक होतो आणि जे घडले ते अत्यंत वाईट घडले असे आपणास तीव्रतेने वाटते. शोकनाटच अशाच एखाद्या उमद्या माणसाच्या आयुष्यातील संघर्ष चित्रित करीत असते. तो उमदा मानव ज्या परिस्थितीत अडकलेला असतो तिच्या विरुद्ध झगडत असताना मरण पावतो आणि ते शोकनाटच पाहत असताना प्रेक्षकाच्या चित्तवृत्ती थरारून जातात व त्याच्या मनात भीती, करुणा यासारख्या भावना निर्माण होतात. डेन्मार्कचा लाडका राजपुत्र, हॅमलेट. त्याच्या पाशवी मनोवृत्तीच्या

चुलत्या विरुद्ध झगडतो हॅमलेटचा चुलता क्लॉडियस याने स्वतःच्या भावाचा म्हणजेच हॅमलेटच्या वडिलांचा कपटाने खून करून त्याच्या पत्नीशी विवाह केलेला आहे आणि तरीही भावाच्या मृत्यूने आपणास फार फार दुःख झाले आहे असे नाटक करतो. एवढे करूनही तो थांबत नाही. हॅमलेटला सत्य कळले आहे असा संशय येताच हॅमलेटला ठार मारण्यासाठी अनेक कुटिल कारस्थाने तो रचतो. या सर्व पाशवी आणि दुष्ट प्रवृत्तिविरुद्ध लढत असताना हॅमलेटला मृत्यू येतो. एका उमद्या आणि सद्‌गुणी वीराचे पतन पाहून साहजिकच प्रेक्षकाचे मन अपार करुणा, आदर व भीती यांनी भरून येते. त्याच्या कानात होरॅशिओचे शेवटचे शब्द सतत घुमू लागतात "Now cracks a noble heart. Good night, sweet prince. And flights of angels sing thee to thy rest !"[१]

जगाच्या वाङमयातील जवळजवळ सर्वच शोकनाटये लिहिणाऱ्या नाटककारांनी नायकाचा अगर प्रमुख पात्राचा मृत्यू चित्रित केलेला आहे. मृत्यू ही एक अशी घटना आहे की जी शोक निर्माण करण्यास मदत करते आणि शोक हा शोकनाटयाचा स्थायीभाव असतो. केवळ मृत्यूचे भयाण चित्र जरी माणसाच्या डोळ्यांसमोर उभे राहिले तरी त्याच्या मनात भीती, करुणा यासारख्या भावना निर्माण होतात आणि म्हणूनच शोकनाटयाला योग्य असे वातावरण निर्माण करण्यासाठी बहुतेक सर्व नाटककार शोकनाटयात मृत्यूचे चित्रण करतात. नायकाच्या मृत्यूला त्यांनी अनन्यसाधारण महत्व दिले आहे. मृत्यूची घटना प्रेक्षकाच्या मनावर भावनात्मक परिणाम चटकन व परिणामकारकरित्या घडवून आणते. " Of all the experiences death has the highest emotional potential. "[२]

ग्रीक नाटककरांनी सर्वच शोकनाटयांत नायकाचा मृत्यू दाखविलेला आहे. नायकाचा मृत्यू ही ग्रीक शोकनाटयातील अपरिहार्य घटना आहे. ग्रीक शोक–नाटये ही राजघराण्याशी संबंधित असलेल्या व्यक्तिशी निगडित आहेत. त्याकाळी अशा एखाद्या व्यक्तीचा मृत्यू म्हणजे संपूर्ण देशावरीलच मोठे संकट

---

1. William Shakespeare The complete Works edited by peter Alexander.
E. L. B. S. Edition (1964) page, 1092.

2. Henn T. R. : The Hervest of Tragedy, University Paperbacks (1966) page, 257.

असल्यामुळे संपूर्ण देश शोकाकुल होत असे. साहजिकच असा एखादा मृत्यू शोकनाटयाचा विषय होऊ शके; ती घटना सर्वांच्याच हृदयावर खोल परिणाम करणारी असे. ईडिपस अगर ॲन्टिगनी यांच्या मृत्यूची घटना ही त्या स्वरूपाची आहे. प्रजेच्या हिताची सतत काळजी वाहणारा ईडिपस अज्ञानाने का होईना पण स्वतःच्या आईशी विवाह करतो. सत्य जेव्हा बाहेर येते तेव्हा या महाभयाण पापाने तो वेडा होतो; त्या पापाची शिक्षा म्हणून तो स्वतःच स्वतःचे डोळे काढून टाकतो. व त्याचा शेवट अत्यंत शोकात्म होतो. ईडिपस सारख्या थोर राजाचा हा भीषण अंत प्रेक्षकाच्या मनात खोलवर घर करून बसतो. त्याच्या चित्तवृत्ती थरारून जातात आणि मन अपार करुणेने भरून येते. ॲन्टिगनीसारखी सर्व गुणसंपन्न युवती फासावर जात असतानाही प्रेक्षकाला तेच वाटते. ॲन्टिगनीसाठी त्याचे काळीज सतत जळत राहते; तिचे बोल त्याच्या कानांत सारखे घुमतच राहातात. ग्रीक शोकनाटयांतील मुख्य व्यक्तीचा मृत्यू हा असा जबरदस्त परिणाम प्रेक्षकाच्या मनावर घडवून आणतो. मृत्यूच्या जिवंत चित्रणामुळे ग्रीक शोकनाटयाला एक वेगळीच धार चढते.

शोकनाटयाचा मेरुमणी शेक्स्पीअर याच्या नाटयातही नायकाच्या मृत्यूवर विशेष भर देण्यात आला आहे. रोमीओ, हॅमलेट, ऑथेल्लो, मॅकबेद, लीअर हे सर्वच नायक मृत्युमुखी पडले आहेत. दुष्ट आणि पाशवी प्रवृत्ती विरुद्ध ते लढताहेत; शरणागतीची भाषा त्यांना मंजूर नाही. उमद्या जीवनाचा नाश होत असताना अगर परिस्थितीविरुद्ध टक्कर देत असताना त्या वीराला येणारा मृत्यू पाहून प्रेक्षक हेलावून जातो; त्याच्या हृदयावर खोलवर जखम होते. आणि हे झाले नसते तर बरे झाले असते; नायकाला योग्य तो न्याय मिळावयास हवा होता असे तो पुनःपुन्हा उद्गारतो.

" We are quidened by a death so noble : we praise the victims : the funeral procession, whatever its dramatic necessity on the Elizabethan stage, remains a powerful emotional device. "[३]

बरेचसे नाटककार आधुनिक शोकनाटयात नायकाच्या मृत्यूचे चित्रण करताना आढळतात. शोकनाटयात योग्य ते वातावरण निर्माण करण्यासाठी त्यांनी नायकाचा मृत्यू दाखविलेला आहे. परंतु कांही नाटककारांना मात्र नायकाचा मृत्यू आवश्यक वाटत नाही. आधुनिक शोकनाटयाचा विचार करता

3. Ibid. page, 258.

असताना आपले लक्ष प्रथम वेधले जाते ते इब्सेनकडे. अचानक एखादा धुमकेतू क्षितिजावर दिसावा आणि त्याने आपल्या प्रखर तेजाने सर्वांना आकर्षित करावे तद्वतच वाङमय-विश्वात इब्सेनने चमत्कार घडवून आणला आहे. आधुनिक नाटकाचा जनक असे त्याला संबोधण्यात येते. त्याच्या नाट्यकलाकृतींनी युरोपची संपूर्ण रंगभूमी हादरून सोडली होती. शोकनाट्यात नायकाचा मृत्यू अपरिहार्य असतो या पारंपरिक कल्पनेलाही त्याने जोरदार धक्का दिला. त्याच्या शोकनाट्यात नायकाचा अगर नायिकेचा मृत्यू होत नाही आणि तरीही ती प्रभावी शोकनाट्ये ठरली आहेत.

'ए डॉल्स हाऊस' आणि 'ॲन इनीमी ऑफ द पीपल' ही त्याची दोन गाजलेली शोकनाट्ये. 'ए डॉल्स हाऊस'ची नायिका आहे नोरा. नवऱ्याच्या आजारात पैसे मिळविण्याकरिता ती चेकवर खोटी सही करते, आणि नवऱ्याला आजारातून वाचविते. या प्रकारामुळे तिच्यावर फार मोठे संकट कोसळले आहे. तिच्या नवऱ्याला हा प्रकार कळताच तो अत्यंत संतापतो, तिला टाकून बोलतो. नोराच्या अपेक्षेला तडा जातो. परंतु ज्या कोगस्टडजवळ हे कागदपत्र आहेत त्याचे मनपरिवर्तन होते आणि तो ते कागद फाडून टाकतो. अशातऱ्हेने नोरावरील संकट टळते. तिचा नवरा तिला क्षमा करावयास तयार होतो आणि नोराने पूर्वीसारखे आनंदी जीवन जगावे अशी तो तिला गळ घालतो. परंतु नोरा हे धुडकावून लावते व घराबाहेर पडते. नाटकाचा शेवटही इथेच होतो. 'ॲन इनीमी ऑफ द पीपल'चा नायक आहे डॉ. स्टॉकमन. समाजाच्या कल्याणासाठी सतत धडपडणाऱ्या, सत्याचा पाठपुरावा करणाऱ्या डॉ. स्टॉकमनला समाज शेवटी वाळीत टाकतो. जाहीर सभेत 'समाजाचा शत्रू' असे त्याला जाहीरपणे ठरविण्यात येते. डॉ. स्टॉकमन या सर्व परिस्थितीला धैर्याने तोंड देण्याचा निर्धार करतो आणि नाटक संपते. इब्सेनने या दोन्हीही नाटकांत मुख्य व्यक्तीचा मृत्यू दाखविलेला नाही आणि तरीही त्यांची गणना आपणास चांगल्या शोकनाट्यात करावयास हवी. तसेच शोकनाट्याचा नायक हा उच्च कुलातील किंवा उच्च पदावर असलेला, भव्य व्यक्तिमत्त्व असलेला असा असावा हा संकेतही त्याने पाळलेला नाही. सामान्य व्यक्ती, जिची जीवनमूल्यावर निष्ठा आहे; जी परिस्थितीविरुद्ध उभी राहू शकते ती त्याच्या शोकनाट्याचा नायक होऊ शकते. सामान्य माणसास शोकनाट्यात नायकाचे स्थान देणारा तो पहिला नाटककार आहे.

इब्सेन व इतर कांही आधुनिक नाटककारांनी शोकनाट्यात नायकाचा मृत्यू दाखविलेला नाही. नायकाच्या मृत्यूशिवाय त्यांनी शोकनाट्याची निर्मिती केली



आहे. परंतु शोकनाटचात नायकाचा मृत्यू दाखविलेला असल्यास प्रेक्षकाच्या अगर वाचकाच्या मनावर होणारा भावनात्मक परिणाम अधिक उत्कट असतो. मुळात मृत्यू ही घटनाच अशी आहेकी, जिच्याशी करुणा, सहानुभूती, भीती यासारख्या भावना निगडित आहेत. त्यामुळे एखाद्या उमद्या, सद्‌गुणी, उच्च पदावर असलेल्या आणि केव्हा केव्हा दोषी नसलेल्या व्यक्तिवर आपत्ति कोसळली व त्या आपत्तीशी तोंड देता देता त्याला वीरोचित मरण आले तर त्या व्यक्तिविषयी अशा स्वरुपाच्या भावना तीव्रतेने निर्माण होतात. परंपरागत शोकनाटचे असा जबरदस्त भावनात्मक परिणाम घडवून आणू शकतात. नायकाचा दाखविलेला मृत्यू हे तो परिणाम घडवून आणण्याचे मुख्य कारण आहे. ईडिपस, अॅन्टिगनी, हॅमलेट, ऑथेल्लो, लीअर, कर्ण यासारख्या शूर व उमद्या व्यक्तींना येणारा मृत्यू पाहून प्रेक्षक हळहळतो; त्याच्या मनात फार मोठा शोक निर्माण होतो. ज्या आधुनिक शोकनाटचांतून नायकाचा असा मृत्यू दाखविलेला नाही ती परिणाम-कारक भावनात्मक परिणाम करू शकत नाहीत. प्रेक्षकाच्या अगर वाचकाच्या मनात भीती, करुणा, सहानुभूती यासारख्या भावना उत्कटतेने ती उद्दीपित करू शकत नाहीत. मात्र ती माणसाच्या विचारशक्तीस जोरदार धक्का देणारी ठरतात. जे घडते आहे किंवा घडणार आहे ते कितपत योग्य आहे, विचाराला पटणारे आहे की नाही अशी आंदोलने प्रेक्षकाच्या मनात सुरू होतात. त्या नाटकांचे अधिष्ठान प्रामुख्याने वैचारिक बुद्धिनिष्ठ असे असते.

शोकनाटचातील नायकाचा मृत्यू हा भावनात्मक परिणामाच्या दृष्टि-कोनातून अत्यंत महत्त्वाचा आहे. पारंपरिक शोकनाटचातून नायकाचा मृत्यू हा अपरिहार्य आहे असा दाखविला गेल्यामुळे प्रेक्षकाच्या मनावरील शोकात्म परिणाम हा प्रामुख्याने त्यावरच आधारित असतो. काही आधुनिक शोक-नाटचात मात्र नायकाचा मृत्यू दाखविलेला नाही, त्यामुळे ती जबरदस्त असा भावनात्मक परिणाम घडवून आणू शकत नाहीत. प्रेक्षकाच्या मनावरील भावनात्मक परिणामाचा विचार करता पारंपरिक शोकनाटचे श्रेष्ठ ठरतात.

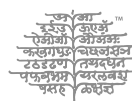
✦ ✦ ✦

चर्चा

मी नवभारताच्या जून १९७६ च्या 'ज्ञानेश्वर आणि त्यांची ज्ञानेश्वरी' या लेखात ज्ञानेश्वरीकडे पहाण्याचे जे विविध दृष्टिकोण आहेत त्यापैकी ऐतिहासिक, सामाजिक, अध्यात्मिक आणि वाङमयीन या दृष्टिकोणांची तपशिलवार चर्चा केलेली आहे. हे विविध दृष्टिकोण विचारात न घेताच प्रा. यशवंत शंकर साधू यांचे मतभेद व्यक्त करण्याच्या आविर्भावात जुलै ७६ च्या अंकात लिहिलेले एक पत्र वाचायला मिळाले. त्यांचे पत्र थोडेसे दीर्घ असल्याने त्याची दखल घ्यावी या उद्देशाने लिहित आहे–

प्राध्यापक साधू यांचा 'ज्ञानेश्वरांच्या क्रांतिकारकत्वाला केवळ मुक्तीच्या विकासाच्या मर्यादा' घालण्याचा विचार ज्ञानेश्वरांच्या कर्तृत्वावर अन्याय करणारा आहे. साधुपुरुषांचा विचार केवळ मुक्तीच्याच संदर्भात करावयाचा असेल तर सर्वच आधुनिक आणि ऐतिहासिक संतांना एकाच मापाने मोजावे लागेल. ज्ञानेश्वरांच्या सर्वस्पर्शी, सर्वघन मुक्तीच्या रूपाच्या तुलनेत तुकाराम किंवा इतर कोणत्याही साधु पुरुषाची मुक्तीची कल्पना संकुचित नाही. तशी ती असणेही शक्य नसते. "मुक्ती" ही जर खरी मुक्ती असेल तर ती अतिशय वैयक्तिक अनुभूती असते. परंतु मुक्तीची अनुभूती जरी अतिशय वैयक्तिक असली तरी तिच्यात व्यक्ति-समष्टीतले अंतर नष्ट होते, म्हणून ती व्यापक असते, असे मानावे लागते. मुक्तीच्या कल्पनेत संकुचित-व्यापक या गोष्टीच मुळी निरर्थक असतात; कारण एकतर ती जशी व्यक्तिगत असते तशीच ती अव्यक्तही असते. मुक्तपुरुष जे बोलतो तो सामान्य व्यवहार असतो, त्याला सामाजिक संदर्भ असतात; त्यामुळे इतरांना मुक्ति मिळतेच असे नाही परंतु मुक्तीच्या वाटेकडे 'संकेत' करण्याचे सामर्थ्य मात्र त्याच्या बोलण्यात असते; परंतु केवळ संकेत म्हणजे मुक्ती नसते. श्रद्धाळू माणसे जेव्हा संकेताला मुक्ती मानू लागतात तेव्हा सर्व अनर्थांचा जन्म होतो. आणि मुक्त पुरुषाच्या सामाजिक संदर्भांनी युक्त असणाऱ्या व्यावहारिक बोलण्यालाच महत्व येते. या सामाजिक संदर्भांचे महत्व आणि वैयर्थ या संबंधी मी माझ्या लेखात पृष्ठ १३ वर सविस्तर चर्चा केलेली आहे; आणि ज्ञानेश्वरीतील आध्यात्मिक दृष्टिकोन स्पष्ट करताना ज्ञानेश्वरीच्या आस्वादाचा प्रकारही याच पृष्ठावर विस्ताराने

अनुक्रमणिका





मांडलेला आहे. यासाठी मी ज्ञानेश्वरी अध्यायातील १.५७,१.५८, ६.३६६, व ६.३६७ इत्यादी संदर्भ दिले आहेत. प्रा. साधू यांनी १.५९ क्रमाकांची ओवी उद्धृत करून ज्ञानेश्वरीच्या आस्वादाच्या प्रश्नाशी मतभेदाचा आविर्भाव आणण्याचा प्रयत्न का केलेला आहे? कळत नाही; प्रा. साधू यांनी ज्ञानेश्वरीच्या ज्या आस्वाद प्रकाराचा ओझरता उल्लेख केलेला आहे त्याची सविस्तर चर्चा मी विस्ताराने पृष्ठ १२–१३ वर केलेली आहे.

कोणताही मुक्त पुरुष शक्यतो "बोलण्याचे" टाळीत असतो. कारण त्याला त्यातील अर्थहीनता कळत असते. अगदीच आवश्यक असेल तरच तो बोलतो. त्या बोलण्यात त्याला इतरांनाही आपल्यासारखीच मुक्तीची अनुभूती यावी असा विचार असतो, त्यासाठी समाजमन तयार करण्याचा त्याचा उद्देश असतो आणि त्यातूनच अपरिहार्यपणे त्याला त्याच्या दृष्टीने आदर्श असणाऱ्या समाज व्यवस्थेच्या काही मूल्यांचा प्रचार करणे भाग पडते. या मुक्त पुरुषाने समाजधारणेची सुचविलेली सर्वच तत्त्वे सनातन नसतात याचे विवेचन मी पृ. २ व ३ वर केलेले आहे. "सर्व धर्मांना आधार असणारा गीता ग्रंथ" जर एक धार्मिक ग्रंथ आहे हे प्रा. साधू मान्य करतात आणि ज्ञानेश्वरी हे त्यावरील सविस्तर भाष्य आहे, तर कोणत्याही धार्मिक ग्रंथात भक्ति आणि सामाजिक मूल्य यांचे प्रतिपादन असते हे प्रा. साधू यांना नाकारता येणार नाही. आध्यात्मिक क्षेत्रात धर्मग्रंथांना जितके महत्त्वाचे स्थान असते तितकेच महत्त्व त्याला समाजशास्त्रीय अभ्यासातही प्राप्त होते. आधुनिक सामाजिक मूल्यांचे आग्रह गतेतिहासातील व्यक्तींच्या कर्तृत्वाला न्याय देऊ शकणार नाहीत हे खरे आहे. प्रा. गं. बा. सरदार यांनी त्यांच्या "संतवाङमयाची सामाजिक फलश्रुति" या ग्रंथात तसा इशाराही संतवाङमयाच्या अभ्यासकांना दिला आहे. परंतु याचा अर्थ सामाजिक समता, मानवता, अहिंसा, प्रेम ही मूल्ये काही ज्ञानेश्वरोत्तर काळातील नाहीत. ती ज्ञानेश्वरोत्तर काळातील मानून जर ज्ञानेश्वरांच्या आध्यात्मिक समतेचे आणि सामाजिक विषमतेचे एखादा अभ्यासक गोडवे गाऊ लागला तर त्यातून भगवान बुद्ध, येशूख्रिस्त, महावीर, पैगंबर आणि चक्रधर इत्या ी ऐतिहासिक पुरुषांवर अन्याय होणार नाही का? तो कसा टाळता येईल? याचे स्पष्टीकरण होणे आवश्यक आहे. माझ्या लेखात ज्ञानेश्वरांना, आध्यात्मिक चर्चा करताना भगवान बुद्ध, पैगंबर, येशू आणि कृष्ण यांच्यात दिलेले स्थान (पृ. १–२) प्रा. साधू यांना "ज्ञानेश्वरासारख्या निष्कलंक महापुरुषावर अकारण हेत्वारोप" वाटावा याचे मला दुःख होते.

ज्ञानेश्वरीची सामाजिक दृष्टिकोनातून चर्चा करताना काही ऐतिहासिक संदर्भ घेऊन पुरोहित वर्गवर्चस्व कसे टिकले याचीही सविस्तर चर्चा मी माझ्या लेखात केलेली आहे. प्रा. साधू यांनी ज्या ज्ञानेश्वरीच्या दोन ओव्या क्र० १८.१४५६ आणि १८.१६६७ या उद्धृत केलेल्या आहेत; त्यातून ज्ञानेश्वरांना सामाजिक क्षेत्रात विशिष्ट वर्गवर्चस्व मान्य नव्हते हे सिद्ध होत नाही. प्रा. साधू आध्यात्मिक समता आणि सामाजिक समता एकच मानण्याची चूक करीत आहेत. निदान ज्ञानेश्वरीच्या काळात तरी सामाजिक समता आणि आध्यात्मिक समता एक नव्हत्या असे ज्ञानेश्वरीतील विविध सामाजिक संदर्भा-वरून दिसते. प्रा. साधू म्हणतात त्याप्रमाणे ज्ञानेश्वरांची आध्यात्मिक समता काल्पनिक नव्हती असे वादासाठी मान्य केले तरी मोक्षप्राप्तीसाठी ज्ञानेश्वरीत ब्राह्मणांनी षट्कर्मे करावीत आणि शूद्रांनी ब्राह्मणांना नमस्कार करावा (१६.९५) तसेच ब्राह्मणांनी ब्रह्मसूत्राचा वापर करावा व ब्राह्मणेतरांनी फक्त नाममंत्र जपावा (१६.१०३) यात मोक्षप्राप्तीसाठी ज्या षट्कर्मांचा आणि ब्राह्मण नमस्काराचा, ब्रह्मसूत्रांचा आणि केवळ नाममंत्राचा साधन म्हणून उपयोग करण्याचे ज्ञानेश्वरांनी सुचविलेले आहे, त्याला मी आध्यात्मिक क्षेत्रातील विषम साधना " म्हणतो, आणि म्हणूनच ज्ञानेश्वरांची आध्यात्मिक समता ॲबस्ट्रक्ट होती असे माझे मत मी विस्तारपूर्वक विवेचन करून पृ. १९ वर व्यक्त केलेले आहे. प्रा. साधू जेव्हा आध्यात्म क्षेत्रात ज्ञानेश्वरांनी कोणत्याही विषमसाधनेचा आग्रह धरला नाही " असे म्हणतात; तेव्हा ब्राह्मणांना ब्रह्मसूत्र– इतरांना नाममंत्र, ब्राह्मणांना षटकर्मे– शूद्रांना ब्राह्मणास नमस्कार या साधना प्रकारांना कोणती साधना म्हणावयाचे हे प्रा. साधू यांनी स्पष्ट करणे आवश्यक होते. परमेश्वराजवळ सर्व भक्त सारखे आहेत, त्यात कुणीही उच्चनीच नाहीत याच्या अनेक ओव्या ज्ञानेश्वरीत सापडू शकतात. परंतु परमेश्वराकडे जाण्यासाठी जी साधने वापरावयाची ती सर्वांना सारखी आहेत, किमान ती निवडण्याचे स्वातंत्र्य भक्ताला आहे अशा आशयाची एखादी जरी ओवी ज्ञानेश्वरीत सापडली तरी ज्ञानेश्वरांची आध्यात्मिक समता ॲबस्ट्रक्ट ठरणार नाही. या दृष्टीने प्रा. साधू यांनी प्रयत्न करण्यास हरकत नसावी.

या पत्राच्या निमित्ताने प्रा. साधू यांनी तत्त्वज्ञान आणि वाङ्मय या संबंधीचा जुना वाद आपल्या समर्थनार्थ उभा केलेला आहे. ज्ञानेश्वरी हे तत्त्व-ज्ञान आहे की वाङ्मय हा विवाद्य प्रश्न आहे. त्यावर विस्ताराने स्वतंत्रपणे लिहिता येईल. ज्ञानेश्वरीतील सामाजिक संदर्भ ज्ञानेश्वरीच्या आस्वादाच्या

आड कसे येतात याची चर्चा मी पृष्ठ १३ वर केलेली आहे. ती प्रा. साधू यांनी काळजीपूर्वक वाचली तरी त्यांच्या विचारातील गोंधळ दूर व्हावा अशी अपेक्षा आहे. एखादा कलावंत ज्या प्रतिमांचा वापर करुन आपली अनुभूती कलात्मक पातळीवर अभिव्यक्त करतो त्या प्रतिमांच्यामधून कलावंताच्या आंतर्मनाचा शोध घेणे चुकीचे आहे; असे प्रा. साधू यांना म्हणावयाचे आहे काय? कलात्मक पातळीवर गेलेला कोणताही अनुभव सत्य (truth) असतो. 'प्रतिमा' हा अनुभव या कलात्मक पातळीवर नेण्याचे एक साधन असते म्हणून अनुभूती कलावंतांच्या मनात जेवढी मुरत असते, प्रतिमासुद्धा अशाच त्याच्या मनात घर करून बसत असतात. ज्ञानेश्वरीत ज्या असंख्य सुंदर प्रतिमांनी मन मोहून जाते याचे कारण त्या प्रतिमांत अंतर्मनातील सत्याचे दर्शन घडविण्याचे सामर्थ्य आहे. हा न्याय जसा आपण ज्ञानेश्वरीच्या सामाजिक संदर्भाव्यतिरिक्त दिलेल्या प्रतिमांना लावतो तसाच तो सामाजिक संदर्भाच्या प्रतिमांना का लावायचा नाही? असा माझ्यापुढे प्रश्न आहे. जर ज्ञानेश्वरांच्या पसायदानाची वाङमयीन चर्चा करताना त्यातील प्रतिमांची चर्चा आपण अतिशय उत्साहाने करतो, तरमग "शौचम्" शब्दाचे स्पष्टीकरण करताना ज्ञानेश्वरांनी वापरलेल्या प्रतिमांची चर्चा का करावयाची नाही; प्रा. साधू यांनी या संबंधी मांडलेला सिद्धान्त मला हास्यास्पद वाटतो. त्यांचे म्हणणे असे की "एखाद्या तत्त्वमंडनाकरिता साहित्यिक जेव्हा सामाजिक संदर्भ देतो तेव्हा ते संदर्भ ते दृष्टान्त तत्त्वविवेचनापुरतेच असतात. तात्त्विक विषय अधिक सुलभ व्हावा एवढाच त्याचा हेतू असतो." हा प्रा. साधू यांचा सिद्धान्त ज्ञानेश्वरीतील संपूर्ण सौंदर्यच नष्ट करील. दृष्टान्त किंवा प्रतिमा केवळ तत्त्वस्पष्टीकरणाची गुलामी करीत नसतात तर त्यांच्यात सौंदर्यनिर्मितीचे स्वयंभू सामर्थ्य असते. ज्ञानेश्वरीतील खरे सौंदर्य त्यातील प्रतिमात आहे हे आपल्याला विसरता येणार नाही.

या निमित्ताने प्रा. साधू यांनी इतिहासातील चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेचे समर्थन करताना, "१३ व्या शतकातील समाजपुरुषाने ती (चातुर्वर्ण्यसमाजव्यवस्था) स्वतः होऊन स्वीकारलेली व्यवस्था होती" असे अनैतिहासिक विधान केलेले आहे. प्रा. साधू यांनी केलेले विधान ज्ञानेश्वर समकालीन इतर संतांच्या वाङमयावरून सुद्धा चूक ठरविता येईल. माझ्या दृष्टीने चातुर्वर्ण्य व्यवस्था भारताच्या इतिहासात कोणत्याही कालखंडात संपूर्ण समाजाने स्वतः होऊन स्वीकारलेली समाजव्यवस्था नव्हती. प्रा. साधू म्हणतात तसे असते तर प्रमुख

उपनिषदांपैकी काहींनी तीवर हल्ला केला नसता आणि बुद्ध महावीरही जन्माला आले नसते. चातुर्वर्ण्य व्यवस्था ही विशिष्ट समाजाने इतरांवर लादलेली समाजव्यवस्था आहे. ज्या १३ व्या शतकाचा संदर्भ प्रा. साधू देतात त्यांच्या माहितीसाठी काही ब्राम्हणेतर संतांचे अभंग देतो. त्यातून सुद्धा ही समाजव्यवस्था त्यांनी स्वेच्छेने स्वीकारलेली नव्हती. ती त्यांच्यावर लादली गेल्याने त्यांनी केलेला आक्रोश आणि अगतिकतेने पत्करलेली शरणागती याची कल्पना यावी :

> " भली केली हीन याती । नाही काढली महंती
> सावता म्हणे मी हीन याती । कृपा करावी श्रीपती "
>
> – सावतामाळी

> " हीनयाती माझी देवा । कैसी घडे तुमची सेवा
> दूर दूर हो म्हणती । तुज भेटू कवण्यारीती "
>
> – चोखामेळा

> " आज्ञा वंदनिया शिरी । जन्मलो न्हावीयाचे उदरी
> चौवर्ण देवूनी हात । सेना राहिला निवांत
> नाही माझा अधिकार । यातीहीन मी पामर
> शरण शरण ज्ञानदेवा । मी तो अज्ञान याती हीन "
>
> – सेना न्हावी

– असे अनेक संदर्भ देता येतील. या अभंगातून वर्णव्यवस्था सर्वांनी स्वत: होऊन स्वीकारली होती असे म्हणता येईल का ? असे जर असते तर हीन जातीत जन्म मिळाला म्हणून कुरकूर का करावी ? परंतु तरीही जर एखाद्या ज्ञानेश्वरप्रेमी श्रद्धाळू व्यक्तीला उपनिर्दिष्ट अभंगात या संतांनी स्वेच्छेने या समाजव्यवस्थेचा स्वीकार दिसत असेल तर त्याला एकतर अंधश्रद्धाळू मानले पाहिजे किंवा शब्दप्रमाण्यवाद्यात त्याची गणना केली पाहिजे. ज्ञानेश्वरांची थोरवी मी माझ्या लेखातील पूर्वार्धात माझ्या दृष्टीने स्पष्ट केलेली आहे. ज्ञानेश्वराबद्दल कोण काय म्हणते यावरून ज्ञानेश्वरांचे मोठेपण सिद्ध करता-येण्याइतकी ज्ञानेश्वरांची ज्ञानेश्वरी कच्ची नाही. ज्ञानेश्वरांचे आध्यात्मिक मोठेपण स्वयंभू आहे. या मोठेपणात त्यांनी दिलेले सामाजिक संदर्भ आड येऊ देऊ नयेत. हे जसे खरे आहे तसेच ज्ञानेश्वरांचे वाङमय कोणत्याही कालखंडाचा विचार केला तरी बुद्ध, महावीर आणि चक्रधर यांच्या तुलनेत प्रतिगामी होते हे मान्य करण्यासही त्यांच्या आध्यात्मिक मोठेपणाचा आडसर येऊ नये.

आज भारतीय समाजात स्वातंत्र्य, समता आणि न्यायाच्या मूल्यांची प्रतिष्ठापना करण्यासाठी ज्या ऐतिहासिक पुरुषांच्या कर्तृत्वाची, त्यांनी मांडलेल्या तत्त्वज्ञानाची चिकित्सा गंभीरपणे कोणाला करावीशी वाटली तर त्यामुळे वर्तमानकाळातील वातावरण गढूळ होण्याचे कारण नाही. नवसमाज निर्मितीसाठी आपल्या श्रद्धा सतत तपासल्यानेच समाजाचे गतिमान स्वरूप टिकत असते. ज्यावेळी एखाद्या विषयावर साधकबाधक चर्चा होऊन त्याचे परीक्षण होत असते तेव्हा आपल्या श्रद्धा तपासण्याची संधी जनतेला मिळत असते. सामाजिक गतिमानतेसाठी याची आवश्यकता असते.

— रावसाहेब कसबे



चर्चा —

इतक्या उशिरा का होईना, पण डॉ. करंबेळकरांनी मीडिया-मद्र समीकरणाबद्दल खुलासा केला (ऑ. १९७६ पृ. ८२-८३) याबद्दल प्रथम त्यांचे आभार मानणे जरूर आहे.

परंतु ह्या खुलाशाने त्यांच्या संशोधकी अभ्यासाचे जे दर्शन आपाततः झाले आहे, त्याबद्दल खेद वाटतो. ख्यात-नाम पंडितमान्य कोशांतील माहिती-पेक्षा निराळी माहिती सांगताना त्या त्या कोशकारांचे मत खोडून काढावे लागते, ही संशोधकी अभ्यासांतील प्राथमिक जबाबदारी डावलता येत नाही.

दुसरी गोष्ट आधार-ग्रंथांबाबत : पदव्युत्तर संशोधकांनी स्टोरी ऑफ नेशन्स (स. १८८८) आणि वेल्सकृत शॉर्ट हिस्टरी ऑफ दि वर्ल्ड यासारखे लोकप्रिय ग्रंथ स. १९७६ मध्ये आधारभूत मानावे काय ? अशा मूलगामी प्रश्नामुळे डॉ. करंबेळकरांचे संशोधन कमी प्रतीचे ठरते, हे काय सांगावयास हवे ?

शिवाय मीडियाचे साम्राज्य आणि मीडिया देश यात फरक आहे की नाही ? ते साम्राज्य सिधूनदीला भिडले म्हणून मीडिया देश भारताच्या जवळ आला असे मानणे अव्यवहारी ठरेल. आपण ब्रिटिश साम्राज्यात होतो, म्हणून ब्रिटिश बेटांचे भारताशी सामीप्य प्रस्थापित होते काय ? दळणवळणाची साधने प्राचीनकाळी सध्या आहेत तशी पूर्वी सुकर, सुलभ कशी असतील ? किंबहुना ती तशी नव्हती, म्हणूनच मीडिया-मद्र हे समीकरण मानता येत नाही.

एवंच मीडिया-मद्र हे समीकरण सिद्ध झाले नाही. डॉ. करंबेळकरांना ते सिद्ध करता आले नाही. त्यांचे आधार वादाखातर मान्य केले तरी भारत-मीडिया यातील हजारो मैलांचे अंतर कमी ठरत नाही.

श्री. रा. टिकेकर

अनुक्रमणिका

ग्रंथ-परिचय—

भारतीयप्रादेशिक भाषांतील पहिलाच

तत्त्वज्ञानविषयक मराठी विश्वकोश

एका प्रसिद्ध इंग्रज कवीने म्हटले आहे :

Tasks in hours of insight willed
Can, through hours of gloom, be fulfilled.

('एखाद्या समयी मनात अन्तःस्फूर्ति उचंबळून कार्ये संकलिपत होतात. मग ती दीर्घकाळ चिन्ता-सायास सोसून पूर्ण होऊ शकतात') – प्रा. दे. द. वाडेकर यांच्या प्रमुख संपादकत्वाखाली गेल्याच वर्षी प्रसिद्ध झालेल्या त्रिखंडात्मक तत्त्वज्ञानविषयक विश्वकोशाची* पूर्वसंकल्पना व त्याची परिपूर्ति ही बघता वरील इंग्रज कवीच्या उक्तीचे समर्पकत्व लक्षात येते. प्रा. वाडेकर हे १९६२ साली फर्गसन कॉलेजमधून सेवानिवृत्त झाले. सेवानिवृत्तीपूर्वीच त्यांच्या मनात अशा तत्त्वज्ञानविषयक विश्वकोशाचा संकल्प उत्स्फूर्त झाला होता. सेवानिवृत्ती-नंतर लगेच ते १९६२ सालापासून त्या संकल्पाला मूर्त आकार देण्याच्या उद्योगास लागले व १२-१३ वर्षांत त्याचे सर्वांगीण संयोजन करून अनेक तज्ज्ञांच्या सहकार्याने तो भरघोस आणि शास्त्रशुद्ध स्वरूपात पूर्ण केला.

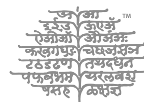
या ग्रंथाचे नांव 'तत्त्वज्ञानाचा महाकोश' असे असले तरी त्याचा येथे मुद्दाम 'तत्त्वज्ञानाचा विश्वकोश' असा उल्लेख केला आहे. 'एन्सायक्लोपीडिआ'ची कल्पना आपणांकडे पाश्चात्त्य ज्ञानाच्या संपर्क-परिचयामुळेच आली. 'एन्साय-क्लोपीडिआ' याचा अर्थ त्या त्या विषयाच्या यच्चयावत् प्रमुख अंगोपांगांचा म्हणजेच त्या विषय-विश्वांतील सर्वांगीण ज्ञानाचा परिचयपरामर्श घेणारा (विश्व-)कोश होय. अशा विश्वकोशातही दोन प्रकार आढळून येतात. सर्व ज्ञानक्षेत्रातील सर्वच महत्त्वाच्या विषयांचा परिचय-परामर्श करून देणारा विश्वकोश. उदाहरणार्थ, इंग्रजीतील एन्सायक्लोपीडिआ ब्रिटानिका, मराठी-

---

* मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश (त्रिखंडात्मक) (डेमी ¼ आकार.)
[प्रथम खंड : अचिंत्यभेदाभेदवाद ते तत्त्वज्ञान, योगमत, पृष्ठे ६६४
द्वितीय खंड : तत्त्वज्ञान, रशियन ते वादीन्द्र, पृष्ठे ६००
तृतीय खंड : वामन पंडित ते ह्यूम डेव्हिड, पृष्ठे ५११]
किंमत ३०० रुपये

प्रमुख संपादक : प्रा. दे. द. वाडेकर, मराठीतत्त्वज्ञानमहाकोशमंडळ १९७५. मराठीतत्त्वज्ञानमंडळाचे कार्यालय– फर्ग्युसन कॉलेज, पुणे ४.

अनुक्रमणिका





तील पहिला डॉ. श्री. व्यं. केतकर यांचा (१९२०-२७ दरम्यान) प्रसिद्ध झालेला २३ खंडांचा ज्ञानकोश, व आता महाराष्ट्रशासनातर्फे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या प्रमुख संपादकत्वाखाली प्रसिद्ध होऊ घातलेला विश्वकोश. (२) दुसरा प्रकार म्हणजे एक विषय निवडून त्याच्या अखिल प्रमुख अंगोपांगांची व उपविषयांची माहिती देणारा त्या त्या विषयापुरता ज्ञानकोश किंवा विश्वकोश. मराठीत असे एका एका विषयापुरते अनेक ज्ञानकोश गेल्या सुमारे ४० वर्षांत प्रकाशित झाले आहेत. उदाहरणार्थ, 'व्यायामकोश' (१० खंड १९३६-१९४९, संपादक द. चिं. मुजुमदार), (प्राचीन, मध्ययुगीन, अर्वाचीन) 'चरित्रकोश' (तीन खंड १९३२-१९४६, संपादक: म. म. सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव), संस्कृतिकोश (आतापर्यंत ८ खंड १९६२-७४, पुढील दोन खंड प्रकाशनाच्या मार्गावर, संपादक पं. महादेवशास्त्री जोशी) इत्यादि. – प्रस्तुत दुसऱ्या प्रकारचा, केवळ 'तत्त्वज्ञान' या विषयाला वाहिलेला प्रा. दे. द. वाडेकरांचा हा मराठी तत्त्वज्ञानमहाकोश वा तत्त्वज्ञानविश्वकोश होय.

तत्त्वज्ञान हा सकृद्दर्शनी एक विषय म्हणून संबोधिला गेला असला, तरी त्याचा व्याप केवळ एकाच विषयापुरता मर्यादित नाही. तत्त्वज्ञानाची कक्षा अत्यंत व्यापक व सर्वंकष आहे. मानवाचे जीवन जसे विशाल व अथांग आहे, तसेच त्या मानवी जीवनातील अंगोपांगाचा वेध घेऊं पहाणारे तत्त्वज्ञान हे देखील तत्त्वतः तितकेच विशाल व अथांग आहे. मानवाचे मन, बुद्धि, प्रज्ञा व कार्यप्रवृत्ति ज्या ज्या विविध ज्ञानशाखांतून प्रकट झाली आहे, त्या त्या ज्ञानशाखांचा– भौतिक शास्त्रे, मानसशास्त्र, समाजशास्त्र, नीतिशास्त्र, धर्मविचार इत्यादींचा–मागोवा व आढावा घेऊन सभोवतालचे वास्तव विश्व काय व कसे आहे, मानवाचे त्यात स्थान काय, मानवी जीवनाचा अर्थ काय, जीवनाची मूल्ये कोणती याचा समग्र विचार करण्याचा प्रयत्न तत्त्वज्ञानात अन्तर्भूत आहे. म्हणूनच तत्त्वज्ञान हा एका दृष्टीने ज्यात सर्वच ज्ञानशाखांच्या सारसिद्धान्तांचा तात्त्विक दृष्टचा समावेश होऊ शकतो, असा सर्वंकष विषय आहे. जगातील सर्वच प्रगतिशील देशांत प्राचीन कालापासून तत्त्वज्ञानाचा विचार होत आला आहे. तो जसा तज्ज्ञ विद्वानांच्या, अभ्यासू विद्यार्थ्यांच्या, सूक्ष्म तत्त्वचिंतकांच्या अभ्यासाचा व चिंतनाचा विषय आहे तसाच तो सर्वसामान्य बहुश्रुत जिज्ञासु वाचकांच्याही कुतूहलाचा व जिव्हाळ्याचा आहे. तत्त्वज्ञान हा विषय केवळ पंडितांच्या व प्राध्यापकांच्या अभ्यासाच्या व चिंतनाच्या चौकटीत बंदिस्त पडून न रहाता, या लोकशाही प्रबोधनाच्या युगात तो सामान्य, सुबुद्ध तत्त्वजिज्ञासु

नागरिकापर्यंत पोहोचावा हेच प्रस्तुत मराठी तत्त्वज्ञानमहाकोशाचे सर्वमान्य होईल असे उद्दिष्ट आहे.

या मराठी तत्त्वज्ञानमहाकोशात एक हजारांवर छोटे-मोठे लेख आहेत. या लेखांच्या विषयांची निवड अशी केलेली दिसून येईल की, जगांतील– भारतीय, पाश्चात्य, जपानी, चिनी, इत्यादि भू-क्षेत्रातील प्राचीन काळापासून अगदी अलीकडील आधुनिक काळापर्यंत जे जे प्रमुख तत्त्वज्ञानी होऊन गेले, त्यांनी जे जे प्रमुख सिद्धान्त मांडले, जे जे युगप्रवर्तक किंवा नवीन विचाराचे प्रवर्तन करणारे ग्रंथ लिहिले, त्या सगळयांचा परिचयपरामर्श संदर्भग्रंथांसह या लेखांतून आढळून येईल. ज्ञानकोशाच्या पद्धतीप्रमाणे अकारविल्हे आद्याक्षरानुसार हे लेख आलेले दिसत असले, तरी त्यांची विषयवार, देशवार, निवड करण्यामागे प्रमुख संपादकांचे व त्यांच्या सहकाऱ्यांचे जे सर्वंकष संयोजन, नियोजन व चोखंदळ निवड दिसून येते ती तत्त्वज्ञानविषयाच्या कोणाही तज्ज्ञ अधिकारी प्राध्यापकांच्या व पंडितांच्या प्रशंसेस पात्र होईल अशी आहे. प्रमुख संपादक प्रा. दे. द. वाडेकर हे तत्त्वज्ञान-विषयाचे प्रगाढ पंडित असून त्यांच्या तत्त्वज्ञानविषयक पांडित्याचा लौकिक केवळ महाराष्ट्रातीलच नव्हे तर अखिल भारतातील तत्त्वज्ञानाभ्यासकांत आहे. त्यांचे आतापर्यंतचे जीवन तत्त्वज्ञानाच्या अध्ययन– अध्यापनात व्यतीत झाले आहे. त्यांच्या तत्त्वज्ञानविषक पांडित्याचा ठसा या मराठी तत्त्वज्ञान– महा-कोशाच्या संयोजननियोजनांत व कार्यवाहीत प्रकर्षाने आढळून येत असल्यास नवल नाही.

प्रा. वाडेकरांच्या प्रमुख संपादकत्वाखाली प्रसिद्ध झालेल्या मराठी तत्त्व-ज्ञानमहाकोशाची संयोजन–नियोजन–कार्यवाहींची प्रमुख वैशिष्टचे सांगावयाची झाल्यास ती अशी सांगता येतील :

(१) या कोशात येणारे लेख शास्त्रशुद्ध निवडीवर आधारलेले असावेत, याकरिता तत्त्वज्ञानाच्या पाच प्रमुख प्रशाखा संकलिपल्या आहेत :

(I–II) मानवास ज्यांतून विश्वाचे आकलन व्हावयाचे त्या मानवी ज्ञानाचे स्वरूप व साधने शोधून काढणारे व त्याच्या विश्वास्य व अवलंबनीय युक्ततेचे व सत्याचे संशोधन करणारे (I) ज्ञानशास्त्र व (II) तर्कशास्त्र.

(III–IV) या प्रमाणनिकषित ज्ञानसाधनांच्या आधारावर विश्वातील अंतिम तत्त्वाचे किंवा 'सत्ते'चे वास्तव ज्ञान करून देणारे– (III) सत्ताशास्त्र व त्यांत अंतर्भूत अशा जीव–

अनुक्रमणिका

जगत्–ग्रन्थींतील प्रत्यक्षपणे प्रत्ययास येणारी तिची स्वरूपे म्हणजे जीव, जगत् व ईश्वर यांचे संशोधन करणारे (IV) धर्मतत्त्वज्ञान.

(V) विश्वाच्या वास्तव स्वरूप–अभिदर्शक ज्ञानाच्या आधारावर, जीवनातील समाधानासाठी आवश्यक अशी जीवनमूल्ये व जीवनरीति यासंबंधींचे प्रज्ञान करून देणारे नीतिशास्त्र व जीवनमूल्यशास्त्र.

(२) तत्त्वज्ञानाच्या वरील मुख्य प्रशाखांच्या पुन्हां अंतर्गत १२ उपशाखा संकल्पिल्या आहेत :

(I) प्रमुख अशा ज्ञानशास्त्राच्या अन्तर्गत तर्कशास्त्रीय विश्लेषण व संघटन करणारे (i) पद्धतिशास्त्र.

(II) प्रमुख अशा सत्ताशास्त्राच्या अन्तर्गत (ii–v) चार उपशाखा: (ii) विज्ञान किंवा भौतिक शास्त्रें यांचे विज्ञान-तत्त्वज्ञान. (iii) भौतिक विश्वाच्या उत्पत्ती-संबधीं झालेल्या संशोधनावर अधिष्ठित असे तात्त्विक विश्वशास्त्र. (iv) तात्त्विक मानसशास्त्र. (v) इतिहास–तत्त्वज्ञान.

(III) प्रमुख अशा मूल्यक किंवा नीतिशास्त्र यांच्या अंतर्गत सात (vi-xii) उपशाखा : (vi) मूल्यशास्त्र : (vii) सामाजिक तत्त्वज्ञान : (viii) अर्थशास्त्राचे तत्त्वज्ञान : (ix) राज्यशास्त्राचे तत्त्वज्ञान. (x) विधि किंवा कायदे यांचे तत्त्वज्ञान (xi) शिक्षणतत्त्वज्ञान (xii) कलातत्त्वज्ञान अथवा सौन्दर्यशास्त्र.

(३) धर्मतत्त्वज्ञानाच्या मीमांसेकरितां जगांतील अकरा धर्म संकलिपले आहेत : (i) हिंदु (ii) बौद्ध (iii) जैन (iv) शीख (v) ताओ (vi) कन्फ्यूशी (vii) शिंतो (viii) यहुदी (ix) ख्रिस्ती (x) झरतुष्ट्री आणि (xi) इस्लाम.

(४) जगातील सर्व भागातील तत्त्वज्ञानाचा परिचय–परामर्श सादर करता यावा याकरिता जगाची सात भूक्षेत्रे संकलिपली आहेत. त्यांपैकी दोन भारतीय व पाश्चात्त्य (युरो–अमेरिकन) ही प्रमुख मानली असून, त्यांमध्ये विकसित झालेल्या तत्त्वज्ञानाच्या पांच प्रमुख शाखांचा व १२ उपशाखांचा तपशीलवार (त्या त्या सर्व शाखांचे सर्वेक्षणपर, तत्त्वचिंतक व सिद्धान्त

यांवर) लेख योजिले आहेत. या दोन प्रमुख भूक्षेत्रांशिवाय इतर ७ भूक्षेत्रे-- (i) इजिप्तो-असिरो--बॅबिलोनिअन (ii) ज्यूइश-हिब्रू (iii) पर्शो-(इराणी) -अरेबिक (iv) चिनी (v) जपानी (vi) रशियन (vii) लॅटिन-अमेरिकन- ही संकलिपली असून या ७ भूक्षेत्रातील तत्त्वज्ञानावर स्वतंत्र सर्वेक्षणपर लेख दिले आहेत.

(५) या तत्त्वज्ञान-महाकोशातील आणखी एक उल्लेखनीय गोष्ट म्हणजे त्याच्या पहिल्या खंडातील तीन तत्त्वज्ञान- कालपट- व त्यांवरील तीन लेख (पृ. ३८०-३८८) ही होय. कोशाची समोरासमोरची दोन पाने प्रत्येकी व्यापून असणारा एक एक असे तीन कालपट जागतिक, पाश्चात्त्य-प्रतीच्य व भारतीय-प्राच्य हे होत. या कालपटांवरून एका दृष्टिक्षेपात, जागतिक, पाश्चात्त्यप्रतीच्य व भारतीय- प्राच्य संदर्भात, प्राचीन काळातील इ. स.-पूर्व १५०० पासून तो आधुनिक काळातील इ. स. १९५० पर्यंत जे विख्यात तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ झाले त्यांचे एकत्र, समग्र कालानुक्रमी आलेख दृष्टीसमोर येतात व कालक्रमानुसार जागतिक, युरो-अमेरिकन, भारतीय-प्राच्य-तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचे भव्य दर्शन घडते. प्रत्येक कालपटाशेजारी, त्यातील वैशिष्ट्यांचे संक्षिप्त वर्णन करणारा एक एक लेख आहे.

(६) प्राचीन अभिजात भारतीय भाषा- संस्कृत, पाली, अर्धमागधी- यांतील तत्त्वज्ञानावर लेख संकलिपले आहेत. त्याशिवाय, मध्ययुगीन काल-खंडापासून ज्या १४ भारतीय प्रादेशिक भाषा- मराठी, गुजराती, पंजाबी, हिन्दी, काश्मिरी, बंगाली, आसामी, उडिया, कन्नड, तेलुगु, तामिळ, मल्याळी, उर्दू, सिंधी - यांतून जे तत्त्वज्ञान विकसित झाले त्यावरील लेखही या महाकोशात समाविष्ट करण्यात आले आहेत. त्याशिवाय ब्रिटिशांच्या संपर्कानंतर भारतात इंग्रजी भाषेत जो तत्त्वज्ञानपर विचार ग्रथित झाला (उदाहरणार्थ, डॉ. राधाकृष्णन् , डॉ. दासगुप्त, डॉ. कृष्णचंद्र भट्टाचार्य यांचा) त्याचाही समा-वेश या कोशात करण्यात आला आहे. हा तत्त्वज्ञानमहाकोश मराठीत आहे व प्रामुख्याने मराठी वाचकांकरिता आहे हे लक्षात घेऊन मराठीतील तत्त्वज्ञानाचा अधिक तपशीलवार परिचयपरामर्श घेण्यात आला आहे. उदाहरणार्थ, ज्ञानेश्वर, रामदास, वामनपंडित, बा. गं. टिळक इत्यादि तत्त्वचिंतक व त्यांचे प्रमुख ग्रंथ. -इतर प्रादेशिक १४ भाषांतील तत्त्वज्ञानावर मोठे सर्वेक्षणपर लेख देण्यात आले आहेत. - अशा रीतीने भारतातील प्रादेशिक भाषांतून विकसित झालेल्या तत्त्वज्ञानाचा समावेश हे या मराठी तत्त्वज्ञानकोशाचे अपूर्व अनन्यसामान्य वैशिष्टच म्हणता येईल. तत्त्वज्ञानविषयक इंग्रजी विश्वकोशांतून (उदाहरणार्थ,

पॉल एड्वर्ड्स यांचा मोठा एनसायक्लोपीडिआ ऑफ फिलॉसफी, आठ खंड, इ. स. १९६७ यामध्ये–) भारतीय प्रादेशिक भाषांतील तत्त्वज्ञानात्मक विचारांचा अंतर्भाव नाही. त्यामुळे साहजिकच पाश्चात्य देशातील तत्त्वज्ञानाभ्यासकांना, प्रस्तुत मराठी तत्त्वज्ञानकोशांतील या प्रादेशिक भाषांमधील तत्त्वज्ञानाच्या विभागाचा इंग्रजी अनुवाद उपलब्ध करून मिळावा, अशी मागणी मराठी तत्त्वज्ञान–महाकोशमंडळाकडे आलेली आहे.

(७) या तत्त्वज्ञानमहाकोशात प्राचीन काळापासून इ. स. १९५० पर्यंत युरो–अमेरिकन तत्त्वज्ञान्यांचा, तत्त्वचिंतकांचा, त्यांच्या ग्रंथांचा व सिद्धांतांचा परिचय–परामर्श करून देण्यात आला आहे, याचा वर निर्देश केला आहेच. अशा तत्त्वज्ञान्याचे व तत्त्वचिंतकांचे ग्रंथ मूळ इंग्रजीतून किंवा भाषान्तरित इंग्रजीतून उपलब्ध आहेत. त्यांचा मराठीत परिचय करून देण्याच्या कामी तत्त्वज्ञानातील असंख्य इंग्रजी पारिभाषिक शब्दांना समर्पक अर्थवाही मराठी पर्यायवाचक शब्द बनविणे हे एक महत्त्वाचे कार्य होय. लेखकांच्या व इतर संपादकांच्या सहकार्याने हेही कार्य प्रस्तुत महाकोशाने बव्हंशी पार पाडले असून तत्त्वज्ञानविषयक इंग्रजी–मराठी पारिभाषिक शब्दावली तयार केली आहे. ती व त्याच्या जोडीने उलट मराठी–इंग्रजी पारिभाषिक शब्दावली महाकोशाच्या तृतीय खंडात समाविष्ट केली आहे. अभ्यासकांकरिता अभ्यासाच्या व प्राध्यापकांकरिता मराठीतून शिकवण्याच्या सोयीसाठी म्हणून ही दुहेरी पारिभाषिक शब्दावली स्वतंत्र पुस्तकरूपाने उपलब्ध आहे.

(८) या तत्त्वज्ञानमहाकोशातील लेखांच्या लेखकांची योजना करताना प्रमुख संपादकांनी इंग्रजीमधील प्रमुख विश्वकोशांच्या (उदाहरणार्थ, एन्सायक्लोपीडिआ ब्रिटानिका, एन्सायक्लोपीडिआ ऑफ रिलिजन अँड ईथिक्स– यांसारख्या ज्ञानकोशांच्या) धर्तीवर वैशिष्ट्यपूर्ण पद्धती अवलंबिली आहे. त्या त्या विषयावरील ते ते लेख, त्या विषयांचे आपल्या त्या विषयाच्या सूक्ष्म व सतत व्यासंगामुळे, त्या विषयावरील आपल्या अधिकारपूर्ण ग्रंथांमुळे, जे अधिकारी तज्ज्ञ उपलब्ध असतील त्यांच्याकडूनच लिहवून घेतले आहेत. हा मराठी तत्त्वज्ञानमहाकोश आहे म्हणून केवळ मराठी लेखकाकडूनच त्या त्या विषयावरील लेख मिळविला पाहिजे असे धोरण अवलंबिलेले नाही. संपादकांची या लेखकविषयक विशिष्ट धोरणामागील भूमिका कोणालाही पटेल. या तत्त्वज्ञान-महाकोशांत आलेल्या लेखामागे उभा असलेला लेखक हा त्या विषयाचा व्यासंगी आहे व त्याने आपल्या लेखाच्या शेवटी त्याच्या व्यासंगाची निदर्शक अशी

संदर्भग्रंथसूची जोडली आहे, हे वाचकांच्या निदर्शनास येईल. संपादकांच्या या लेखकविषयक धोरणामुळे, महाराष्ट्राबाहेर असलेले जे त्या विषयाचे अधिकारी लेखक, त्यांच्याकडून इंग्रजीतून, हिंदीतून व गुजरातीतून लेख लिहवून घेतले गेले व त्यांचे मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोशाकरिता मराठी भाषांतर आणि तेहि महाराष्ट्रातील मराठीभाषी तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकांकडून करवून घेतले. या तत्त्वज्ञानमहाकोशांत लेखकांची संख्या एकूण १२९ आहे. त्यांपैकी महाराष्ट्रातील ६३, भारतातील इतर राज्यातील ५६, परदेशातील (आस्ट्रेलिआ, जपान, दक्षिण अमेरिका) १० अशी लेखकांच्या संख्येची विभागणी आहे. एकूण लेख १००३ आहेत. त्यापैकी ६८३ लेख मूळ मराठीतून, ३१७ मूळ इंग्रजीतून, २ मूळ हिंदीतून व १ मूळ गुजरातीतून लिहिला गेला आहे. – प्रा. वाडेकर तत्त्वज्ञानात वर्षानुवर्षे मुरलेले व्यासंगी प्राध्यापक व तत्त्वज्ञानावरील लेखक आणि अखिल-भारतीय तत्त्वज्ञानपरिषदेला वर्षानुवर्षे जाऊन त्या परिषदेतील चर्चेत व कार्यात उत्साहाने भाग घेणारे संघटनाकुशल तत्त्वज्ञ म्हणून त्यांचा अखिल भारतातील निरनिराळ्या प्रदेशांतील तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकांशी निकट संबंध आलेला आहे. म्हणून लेखकविषयक निवड करताना त्यांना इतर प्रांतांतील तज्ज्ञ लेखक हेरून त्यांच्याकडून प्रस्तुत तत्त्वज्ञान-महाकोशाकरिता लेख लिहवून घेणे सुलभ गेले.

(९) लेख लिहवून घेण्याचे संयोजन करताना प्रमुख संपादकांनी आणखी एक वैशिष्ट्यपूर्ण योजना अमलात आणली. ती म्हणजे त्यांनी तयार केलेल्या मार्गदर्शन–किंवा–सार–पुस्तिका (conspectuses). मराठी तत्त्वज्ञान –महाकोशाकरिता लेख लिहितांना, मग तो लेख व्यापक कक्षा असणाऱ्या तत्त्व-ज्ञानाच्या विषयांतील, एखाद्या प्रशाखेवर सर्वेक्षणलेख असो किंवा तत्त्वचिंतक वा तत्त्वज्ञानसंप्रदाय वा सिद्धान्त यावरील लेख असो, त्या लेखात लेखकाने कोणत्या क्रमाने, कोणकोणत्या मुद्द्यांचा परामर्श घ्यावा, यासंबंधी दिग्दर्शनात्मक व त्या त्या विषयाचा वा उपविषयांचा तौलनिक परामर्श घेणे कसे आवश्यक आहे यासंबंधी मार्गदर्शक रूपरेखा या सारपुस्तिकांतून आल्या आहेत. त्यांचा हेतु, या महाकोशातील लेखांच्या मांडणीत एक प्रकारचा सर्वांगीणपणा यावा, व सुसूत्रपणा असावा हा होता.

(१०) प्रमुख संपादक प्रा. दे. द. वाडेकर यांनी १९६२ साली 'मराठी-तत्त्वज्ञानमहाकोशा'च्या कामास सुरुवात करतांना १९६२ सालीच 'मराठी–तत्त्वज्ञान–महाकोशमंडळ' ही संस्था स्थापन करून ती रीतसर रजिस्टर्ड संस्था

म्हणून नोंदवून घेतली. त्या संस्थेच्या आधिपत्याखाली साधारण-मंडळ, नियामक-मंडळ व संपादकमंडळ ही मंडळे बनविण्यात आली. संस्थेच्या साधारणमंडळाचे म. म. दत्तो वामन पोतदार अध्यक्ष असून, नियामक मंडळाचे डॉ. रा. ना. दांडेकर हे अध्यक्ष आहेत. प्रा. दे. द. वाडेकर यांनी प्रमुख संपादक व संचालक या नात्याने आपल्या सहकाऱ्यांच्या सहकार्याने प्रत्यक्ष महाकोशग्रंथाच्या संयोजनाची व कार्यवाहीची जशी धुरा सांभाळली तशीच त्यांनी केंद्रसरकार, महाराष्ट्रसरकार, महाराष्ट्र साहित्य व संस्कृतिमंडळ, मुंबई, पुणे, नागपूर. औरंगाबाद येथील विद्यापीठे– यांची अनुदाने, तशाच खाजगी संस्था व व्यक्ती यांच्या देणग्या मिळवून मराठी तत्त्वज्ञानमहाकोशाची आर्थिक बाजूही कार्यक्षमपणे सांभाळली ही त्यांच्या सर्वांगीण संघटनाकौशल्याची भूषणास्पद साक्ष आहे यात शंका नाही. मराठी तत्त्वज्ञानमहाकोशाचे काम १३ वर्षे करून ते तडीस नेऊन, प्रा. वाडेकर आता संचालकपदावरून निवृत्त झाले आहेत. त्यांच्या पुढाकाराने स्थापिलेली 'मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोशमंडळ' ही रजिस्टर्ड संस्था चालू असून तिचे कार्यालय, फर्ग्युसन कॉलेजच्या आवारात आहे. फर्ग्युसन कॉलेजच्या तत्त्वज्ञानशाखेचे प्रमुख डॉ. ग. ना. जोशी ह्यांनी आता संचालकत्वाची धुरा स्वीकारली असून, प्रा. वाडेकर हे तहाहयात ऑनररी संचालक म्हणून आहेत. प्रसिद्ध झालेल्या महाकोशाच्या प्रती खपवून त्यांचा प्रसार करणे, व मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोशांतील प्रादेशिक १५ भाषांतील तत्त्वज्ञानाचे लेख इंग्रजीत पुस्तकरूपाने काढणे, तसेच तत्त्वज्ञानक्षेत्रातील तत्त्वचिंतक, संप्रदाय आणि सिद्धान्त निवडून त्यांच्यावरील तज्ज्ञांचे लेखन पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध करणे इत्यादि कार्ये महाकोशमंडळाने हाती घेतली आहेत.

वर मराठी तत्त्वज्ञानमहाकोश किंवा तत्त्वज्ञानविषयक विश्वकोश यातील विषयांचा, त्यामागील संयोजनाचा व त्याच्या कार्यवाहीचा थोडक्यात परिचय करून दिला आहे. त्यावरून हा तत्त्वज्ञानमहाकोश किती काटेकोरपणे परिश्रमपूर्वक संयोजिला जाऊन प्रत्यक्ष कार्यवाहीत आणला गेला आहे याची वाचकांस कल्पना येईल. तत्त्वज्ञान मराठीतून शिकवण्याचा व त्यात मराठीतून परीक्षा देण्याचा उपक्रम अजून पदव्युत्तर अभ्यासक्रमातून सार्वत्रिक रूढ झाला नसला तरी तो लवकरच रूढ होईल यात शंका नाही. अशा वेळी तत्त्वज्ञानाच्या उच्च श्रेणीतील अभ्यासकांना, प्राध्यापकांना असा सर्वांगीण चिकित्सापूर्वक तयार केलेला पांडित्यपूर्ण महाकोश अभ्यासाचे, अध्यापनाचे, संशोधनाचे, संदर्भयोग्य असे अत्यंत मोलाचे साधन होईल, यात शंका नाही. केवळ महाविद्यालयातील उच्च श्रेणीच्या अभ्यासकांनाच नव्हे तर बहुश्रुत, जिज्ञासु

सामान्य वाचकांनाही हा तत्त्वज्ञानमहाकोश उद्‌बोधक वाटेल. आपल्या मराठींतील थोर तत्त्वचिंतक, ज्ञानेश्वर, रामदास, वामनपंडित, आधुनिक काळातील महाराष्ट्रात होऊन गेलेले म. गो. रानडे, ज्योतिबा फुले, वि. रा. शिंदे, प्रा. रा. द. रानडे, डॉ. भी. रा. आंबेडकर, शं. रा. राजवाडे, गुलाबराव महाराज यांच्या तत्त्वज्ञानाचा परिचय वाचकाला घडून येईलच. त्याचबरोबर रामकृष्ण परमहंस, टिळक, गांधी, टागोर, आनंदकुमारस्वामी, कृष्णमूर्ति, एम्. एन्. रॉय इत्यादि केवळ भारतातच नव्हे तर जगात कीर्ति पावलेल्या थोर विचारवंतांच्या विचाराचाही परिचय होईल. भारतीय तत्त्वज्ञानांतील प्रमुख विचारधारा शंकराचार्य, रामानुज इत्यादींपासून अलीकडील श्री अरविंद घोषापर्यंत, त्याचबरोबर पाश्चात्य तत्त्वज्ञानातील विविध विचार–प्रणाली, प्लेटो-ॲरिस्टॉटलपासून अगदी अलिकडचे रसेल, मूर, राईल, विटगेनस्टाइन या थोर विचारवंतांपर्यंत, असे पसरलेले भव्य महान् तत्त्वज्ञानदर्शन जिज्ञासु मराठी वाचकासमोर खुले झालेले दिसून येईल प्रस्तुत तत्त्वज्ञानमहाकोशामुळे जणू तत्त्वज्ञानाचे विराट् विश्वरूपदर्शनच जिज्ञासु मराठी वाचकाला होऊन त्याला विस्मयकारक आनंद होईल, यांत शंका नाही.

या मराठी तत्त्वज्ञानमहाकोशाचे अपूर्वत्व हे आहे की, सबंध भारतात, कोणत्याही इतर भारतीय भाषेत असा तत्त्वज्ञान–विश्वकोश अजूनपर्यंत झालेला नाही. त्या दृष्टीने तत्त्वज्ञानविषयक विश्वकोशाच्या क्षेत्रात ह्या मराठी तत्त्वज्ञानमहाकोशाला अग्रदूताचा मान आहे ही गोष्ट मराठी भाषेला अत्यंत भूषणास्पद आहे.

– त्रि. म. वेडेकर

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका



